

Walter
Friedrich

Otto Socrate e l'uomo greco

CHRISTIAN
MARINOITI
EDIZIONI

“ Il titolo è indicativo: non ci occuperemo
dell'uomo greco in generale, ma di come esso
viene contemplato dal punto di vista di Socrate.

Ciò significa che ci soffermeremo non solo
sul modo in cui Socrate considerava l'uomo greco,
ma anche sul modo in cui quest'ultimo si pone
in relazione all'uomo socratico nelle sue varie
epoche e configurazioni essenziali.

Prenderemo quindi in esame l'uomo in senso etico,
osservato alla luce della moralità. ”

ISBN 88-8273-063-8



9 788882 730635

Walter Friedrich Otto

(1874 -1958), filologo classico e storico delle religioni tra i più autorevoli del Novecento, fu docente nelle università di Monaco, Basilea, Vienna, Francoforte, Königsberg, Göttingen e Tübingen. Già famoso per i suoi studi sulla religione romana, acquisì prestigio internazionale con le due opere, *Gli dèi della Grecia* (1929) e *Dioniso* (1933).

A Francoforte diede vita ad una "Scuola" di filologia e storia delle religioni cui aderirono colleghi, tra cui gli amici Karl Reinhardt, Leo Frobenius e Richard Wilhelm e discepoli, tra cui Karl Kerényi, Franz Altheim e Carl Koch.

Walter Friedrich Otto

Socrate

e l'uomo greco

Traduzione e cura
di Alessandro Stavru

CHRISTIAN
MARINOTTI
EDIZIONI

© 2005 Christian Marinotti Edizioni s.r.l. Milano
ISBN 88-8273-063-8

Christian Marinotti Edizioni s.r.l.
Via Alberto da Giussano, 8 - 20145 Milano
Tel. 02 481.34.34 - Fax 02 481.33.10
www.marinotti.com; e-mail: edizioni@marinotti.com

INDICE

<i>Prefazione</i>	7
Introduzione	23
I. VITA	41
II. PROCESSO E MORTE	49
III. ESSERE E DOTTRINA	67
IV. LA QUESTIONE DELLA “CONOSCENZA” E DELLA “VOLONTÀ” IN TERMINI UNIVERSALI	93
V. L’ETICA DELLA CONOSCENZA	121
<i>Indice dei passi citati</i>	147
<i>Indice dei nomi</i>	157

Prefazione

di Alessandro Stavru

Tra gli inediti di Walter Friedrich Otto conservati presso il *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach am Neckar¹ spiccano, per ricchezza e varietà di contenuti, i poderosi scritti socratici. Si tratta di circa 1800 fogli manoscritti concepiti negli anni 1940-50 con finalità differenti. In primo luogo comprendono corsi universitari tenuti a Königsberg nel 1943/44, a Göttingen nel 1946 e a Tübingen nel 1950/51, nel 1956 e nel 1956/57²; in secondo luogo raccolgono

¹ Per informazioni dettagliate sul *Nachlaß* di Walter Friedrich Otto, costituito di ca. 25.000 fogli manoscritti sui più disparati argomenti e di una corrispondenza di 1250 lettere, rinviamo al nostro contributo: *Il lascito di Walter Friedrich Otto nel Deutsches Literaturarchiv di Marbach*, in: «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» LXIV (1998), pp. 195-222. Per comodità del lettore il *Deutsches Literaturarchiv* verrà d'ora innanzi abbreviato in DLA.

² I corsi su Socrate, contrassegnati all'interno del lascito con la sigla "m" per il periodo di Königsberg (fine anni '30-1944) e "C" per il periodo successivo (fino al 1958) si evincono dai *Vorlesungsverzeichnisse* dell'epoca: Königsberg 1943-44: *Socrate e l'uomo greco*; Tübingen 1950-51: *Socrate e Platone*; 1956 e 1956-57: *Socrate*. Il corso su *Socrate: sull'essenza dell'uomo, della virtù e del*

testi di conferenze risalenti al periodo della guerra e agli anni immediatamente precedenti³; in terza istanza si tratta di appunti ed *excerpta* tratti da fonti antiche o da letteratura socratica dell'epoca di Otto; infine, di stesure pensate per una monografia a tutt'oggi inedita⁴.

sommo bene, annunciato per il semestre invernale del 1957-58, non poté essere più tenuto per una grave malattia che aveva colpito l'ormai anziano filologo (dopo aver trascorso gli ultimi mesi della sua vita in una clinica, Otto morirà di lì a poco, il 23 settembre del 1958). Da una lettera all'amico e collega di Königsberg Willy Theiler, risulta che Otto tenne inoltre un corso su Socrate nel semestre estivo del 1946, da lui trascorso come supplente all'Università di Göttingen: «quest'estate terrò lezioni sulla Tragedia e su Socrate» (Otto a Theiler il 21. 4. 1946; DLA, A: Otto).

³ Di queste conferenze, tenute da Otto nel corso degli anni '40 in alcune città della Prussia Orientale, sono state pubblicate: 1) *Sokrates und die Ethik. Ein Vortrag* (risalente con ogni probabilità al 1942), a cura di B. Wyß, in: «Scheidewege» XII, 1 (1982), pp. 607-628; 2) *Zwei Fragmente zur Sokratischen «Wissensethik»*, a cura di A. Stavru, in: «Bochumer philosophisches Jahrbuch zur Philosophie der Antike und Mittelalter» VI (2001), pp. 117-136.

⁴ L'idea di una monografia su Socrate risale al 1944-1945, anno trascorso da Otto a Elmau presso Garmisch (nella bassa Baviera): in questo periodo fu infatti concepito il manoscritto di ca. 100 pagine dal titolo *Elmauer Manuskript. Sokrates*, e avviato il contatto con editori interessati alla pubblicazione. È del 5. 2. 1946 la lettera dalla quale si evince che Otto firmò un «contratto editoriale» con l'editore di Amburgo Schröder, il quale prevedeva un anticipo di «1000 Marchi di acconto come onorario per un libro su 'Socrate e Kant'» (Siegfried Buchenau a Otto 5. 2. 1946; DLA, A: Otto). Il volume non vide però la luce, sia per le gravi difficoltà materiali in cui Otto versava in quel periodo, sia soprattutto per la rapida evoluzione della sua interpretazione socratica. In proposito

Il manoscritto inedito di cui offriamo qui la traduzione integrale fu realizzato da Otto come testo del corso che egli tenne a Königsberg nel semestre invernale 1943-1944, intitolato *Sokrates und der griechische Mensch*. Al pari degli altri scritti socratici contenuti nel *Nachlaß*, anche in questo caso il manoscritto venne rielaborato nel corso degli

egli confida a Theiler: «il corso su Socrate dovrà costituire un banco di prova per il libro progettato, che spero di portare a termine entro l'anno» (Otto a Theiler 21. 4. 1946; DLA, A: Otto). Nonostante le pressanti richieste dell'editore Schröder, il quale reclamava la consegna del manoscritto finale, Otto continuò a lavorare per anni alla sua monografia, ampliandone gli orizzonti e approfondendone i contenuti: «già da due anni mi trovo dinanzi al compito di scrivere il libro su Socrate, senza che nemmeno una parte di esso abbia acquisito una forma definitiva. Ma poiché ogni coincidenza del destino rivela a poco a poco un significato più profondo, anche in questo caso sono grato di esser stato preservato dalla fretolosità. Infatti, anche se non ho portato a termine nulla, nel frattempo ho scoperto ed elaborato talmente tanti elementi decisivi da rendere il lavoro [...] molto più sostanzioso di quanto non lo fosse stato nel primo progetto» (Otto a Theiler 1. 2. 1948; DLA, A: Otto). Questa fiducia in una prossima, seppur laboriosa, pubblicazione della monografia accompagnò Otto fino alla fine del 1949, come si evince da due lettere a Franz Altheim e Karl Kerényi, entrambe del 31. 10. 1949: 1) «i miei lavori si spingono sempre più in direzione dell'universale, anzi direi del filosofico. Da anni è atteso un mio libro su Socrate: io però apprendo continuamente cose nuove, e quando questo lavoro sarà un giorno compiuto, esso dovrà dire qualcosa che dia da pensare a molti» (Otto ad Altheim; archivio privato Altheim-Stiehl); 2) «sullo sfondo vi è ancora un libro su Socrate che un editore di Amburgo attende già da tre anni, ma che in questo periodo di silenzio e di attesa ha guadagnato e guadagnerà ancora in sostanza» (Otto a Kerényi; DLA, A: Kerényi).

anni e integrato da una serie di aggiunte e approfondimenti. Ciò avvenne precisamente in occasione dei corsi universitari del 1950-1951 (*Socrate e Platone*) e del 1956-1957 (*Socrate*), nei quali Otto affrontò argomenti che negli anni '40 non erano ancora stati toccati. Nella traduzione italiana si è pertanto ritenuto opportuno tener conto di *tutte* le variazioni apportate da Otto al testo del corso universitario, in modo da presentare al lettore una versione il più possibile organica e coerente, salvaguardando al tempo stesso lo spirito della stesura originaria⁵.

La scelta è caduta su questo manoscritto poiché, tra tutti i *socratica* presenti nel lascito, esso rappre-

⁵ Le difficoltà per chi si cimenta con i manoscritti socratici di Otto sono molteplici. In primo luogo, questi scritti sono spesso di ardua lettura, sia per la qualità scadente del materiale cartaceo di cui Otto disponeva durante la guerra e negli anni immediatamente successivi, sia per il fatto che le annotazioni, talvolta a matita, in alcuni casi risultano pressoché illeggibili, sia infine per la calligrafia di Otto, che, già di per sé non semplicissima, varia in modo sensibile dagli anni '40 agli anni '50. In secondo luogo, la frammentarietà e lo stile assai succinto, quasi in forma di appunto o di annotazione, di parte degli inediti (ciò vale in particolare per alcuni manoscritti risalenti al periodo di Königsberg), può ingenerare equivoci o fraintendimenti di ordine tematico e/o concettuale. In ultimo luogo, l'ordine sparso dei manoscritti, per cui gli argomenti non seguono, tranne che in rari casi, una scaletta precisa, rende particolarmente arduo uno studio per singole questioni: spesso scritti apparentemente simili costituiscono significative "varianti interpretative" sui medesimi temi, tutte ugualmente importanti e da tenere parimenti in considerazione.

senta per certi versi il punto di partenza della riflessione di Otto sul filosofo ateniese. Successivamente, tale riflessione tenderà a perdere la sua originaria unitarietà, dispiegandosi in molteplici direzioni, a volte difficilmente conciliabili. Un altro motivo di interesse per questo testo in particolare è costituito dal significato politico che il corso universitario del 1943-44 ricoprì in anni drammatici per la Germania e il mondo intero. Come testimonierà quindici anni più tardi Willy Theiler, il filologo classico amico e collega di Otto a Königsberg, tali «lezioni [...] contenevano, per coloro che erano in grado di coglierle, un chiaro giudizio sulla situazione politica di allora», se non addirittura vere proprie «condanne del regime»⁶.

Ad una superficiale lettura del saggio di Otto questo «giudizio» appare però tutt'altro che «chiaro». Anzi, esso corre il rischio di sfuggire del tutto, poiché non consiste in una presa di posizione esplicita contro l'ideologia nazionalsocialista, ma in sottili riflessioni volte a mettere in crisi il fondamento stesso della "volontà di potenza" tipica del mondo moderno — una volontà di potenza che raggiunse il suo apice proprio nella Germania hitleriana. L'interpretazione di Otto muove dalla concezione, già espressa in *Gli dèi della Grecia* e ne *Il poeta e gli an-*

⁶ Cfr. W. Theiler, *Walter F. Otto* †, in: «Gnomon» XXXII (1960), p. 88. È probabile che Theiler si riferisca ad *infra*, pp. 141 segg.

*tichi dèi*⁷, secondo la quale l'etica dell'uomo greco sarebbe essenzialmente fondata sulla *conoscenza* di realtà morali in sé divine, dotate di un'esistenza separata e autonoma rispetto a quella umana. Sin dai tempi di Omero, il Greco vedeva in *Dike*, *Aidos* e *Charis* non delle qualità radicate nell'intimo dell'uomo, ma delle *Seinsgestalten* oggettive, delle forme dell'essere in grado di ispirare ogni agire etico *a prescindere dalla volontà del singolo individuo*. Simili figure divine della moralità potevano essere disattese solo se non si manifestavano, oppure se, una volta rivelatesi, non venivano scorte⁸. Nella prospettiva di Otto le azioni "etiche" dell'eroe greco non dipendevano quindi da "leggi" coercitive o da ragionamenti dettati dalla volontà dell'individuo, ma unicamente dal manifestarsi di tali figure: «nella percezione del mondo degli Antichi tutto è *mitico*. La δίκη, la χάρις e l'αἰδώς dell'uomo sono al tempo

⁷ Cfr. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Cohen, Bonn 1929, pp. 229-231 (tr. it. *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, di G. Federici Airoldi, a cura di G. Moretti e A. Stavru, Adelphi, Milano 2004, pp. 182-184) e *Der Dichter und die alten Götter*, Klostermann, Frankfurt M. 1942, pp. 126-128 (tr. it. *Il poeta e gli antichi dèi* di M. Ferrando, a cura di G. Carchia, Guida, Napoli 1991, pp. 122-124).

⁸ Otto è assai deciso nel sostenere che la manifestazione dell'essere non sia in potere degli uomini, ma unicamente degli dèi, persino là dove viene messa in rapporto con il talento naturale del singolo individuo: «l'aprirsi e il chiudersi dell'essere dipende dagli dèi e dalla φύσις, dall'elemento innato, il quale [...] rinvia a un'origine superiore» (DLA, A: Otto, m1, 215).

stesso divinità. Di esse l'uomo 'sa'. Gli si mostrano e gli si manifestano; egli le vede e le 'comprende' nella loro bellezza, nella loro nobiltà e nella loro verità. Lo 'illuminano' — ed egli non compie ragionamenti intorno ad esse. In luogo del ragionamento egli dispone di una tradizione sacra, consistente in una serie di prescrizioni, comportamenti e singoli atteggiamenti, in cima ai quali si erge, libera e luminosa, la forma divina della totalità dell'essere»⁹. È proprio questo il punto su cui Otto ritorna insistentemente, oseremmo quasi dire ossessivamente: *la Greicità non conosce la volontà*. Tutto è bensì splendore, trasparenza, rivelazione dell'essere¹⁰.

In questo contesto l'insegnamento socratico, secondo il quale è impossibile compiere il male scientemente, ma soltanto per ignoranza, rappresenta per Otto la sintesi e il punto di arrivo finale di questo modo di intendere l'etica. La semplice conoscenza del bene etico è per Socrate quel che per l'uomo omerico era la contemplazione delle figure divine della moralità: un *Bestimmungsgrund* dal quale scaturisce immediatamente, senza possibilità di errore o di appello, l'impulso all'azione¹¹. Quanto questo

⁹ Cfr. DLA, A: Otto, ml, 226.

¹⁰ A questo aspetto dell'interpretazione socratica di Otto è dedicato il nostro contributo '*Wissensethik*' versus '*Willensethik*'. Zu Walter Friedrich Ottos Sokrates-Vorlesungen, in: «Archaeus» VI, 3-4 (2002), pp. 245-260.

¹¹ Come osserva Otto rifacendosi a un celebre saggio di Julius Stenzel, l'assenza del "libero arbitrio" che questa concezione sem-

Bestimmungsgrund sia radicato nel mondo in cui il Greco vive ed opera è dimostrato dall'equiparazione del bene etico con l'utile, nella quale Otto ravvisa una sorta di "armonia prestabilita" tra il conoscere-agire dell'uomo e la realtà dell'essere. Alla conoscenza e alla scelta del bene etico corrisponde, necessariamente, l'utilità delle proprie azioni; di conseguenza, la conoscenza di ciò che è utile viene a costituire il filo conduttore in base al quale orientare con assoluta certezza il proprio comportamento morale.

La fiducia socratica in un cosmo razionale, le cui "leggi non scritte" (gli ἄγραφοι νόμοι) si vendicano immancabilmente di ogni trasgressione perpetrata nei loro confronti, rappresenta per Otto la ne-

bra implicare si rivela in realtà un problema tipico del mondo moderno, del quale l'uomo antico non ha la benché minima consapevolezza: «da Kant in poi riteniamo necessario dimostrare che dinanzi ad un contesto della natura determinato in senso causale la libertà è possibile, dato che in fondo anche noi uomini facciamo parte di tale contesto. Kant prese con una tale serietà questo compito, questa dimostrazione della possibilità della libertà, che l'intera energia della sua teoria etica finì per esserne quasi divorata [...]. Socrate, Platone e Aristotele non vi vedono invece alcuna difficoltà. Per i Greci dell'epoca classica, e in particolare per questi tre filosofi, ammettere che rispetto ad una realtà strutturata in senso causale la libertà sia possibile non costituisce un problema. Anche Dilthey notò con stupore che i Greci davano per scontata la possibilità della libertà, senza mai metterla in dubbio né dimostrarla» Cfr. J. Stenzel, *Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus* (1928), in: Id., *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956, p. 173.

gazione in termini della tracotanza dell'uomo moderno, della sua pretesa di assoggettare i propri simili e la natura intera alla sua "volontà". Il riferimento è, evidentemente, non soltanto all'ideologia nazista e agli orrori dei *Lager*, ma anche alle catastrofi di Hiroshima e Nagasaki che di lì a poco avrebbero incendiato il Giappone. Nel momento in cui viene meno la *conoscenza* della realtà dell'essere, ovvero, da un punto di vista socratico, *di quel che è realmente utile* ("utile" cioè non soltanto per una singola persona, per una singola nazione, per un singolo continente, per una singola specie vivente o per una singola epoca storica, ma per *l'universo inteso come totalità dell'essere*), l'uomo si trova abbandonato alle pulsioni della propria volontà, le quali a loro volta finiscono inevitabilmente per mutare il mondo in un luogo di rovina e distruzione.

Con il declino della civiltà greca, che per Otto ha inizio con Simonide¹², l'uomo del sapere (*Wis-*

¹² Otto si riferisce al frammento 4 di Simonide di Ceo, nel quale egli ravvisa, nell'ambito della civiltà occidentale, il primo segno di un passaggio ad una fase caratterizzata da una progressiva perdita della prossimità al divino, e ad una conseguente messa in questione [*Fragwürdigkeit*] dell'eroicità dell'uomo. L'uomo virtuoso (*ἀγαθός*) viene ora considerato tale in virtù del favore divino che lo assiste, mentre il vile (*κακός*) è colui il quale vive in prima persona l'abbandono del divino, senza potervi porre alcun rimedio. Per la prima volta nel mondo greco la sventura non dipende dunque più da un intervento sovrumano, ma dalla solitudine rispetto agli dèi e quindi, implicitamente, dal venir meno di una connessione diretta con l'essenza dell'essere — una condizione di assoluta desolazione,

sensmensch) gradualmente si trasforma, per motivi misteriosi quanto inspiegabili, in uomo della volontà (*Willensmensch*). A partire dall'epoca romana egli non è più legato alla natura da una comunione di senso, ma si ritrova improvvisamente isolato rispetto ad essa. La natura non gli parla più come una potenza divina cui egli deve rispetto e venerazione, ma lo fronteggia come un'entità separata, a lui del tutto estranea. Si viene così a costituire una contrapposizione tra l'uomo, che si riconosce solo più nell'*ego* interiore della volontà, e un "mondo esterno" costituito a immagine e somiglianza del soggetto. Questo contrasto ingenera per Otto un "circolo vizioso" destinato ad aumentare sempre più le distanze tra l'uomo e la sacralità dell'essere e, di conseguenza, a rafforzare sempre più quel medesimo *ego* volitivo. Ciò avviene mediante la tecnica, lo strumento con il quale l'uomo moderno tenta di affermare il proprio dominio sul non-io:

rispetto alla quale non vi è né può esservi alcuna forma di consolazione. Con Simonide «si manifesta chiaramente il venir meno della prossimità del divino [...]. Colui il quale è colpito da un destino crudele è ora davvero infelice, e con ciò anche κακός. La potenza onnicomprensiva della divinità e del destino viene ora percepita come un'oppressione, poiché la divinità *non è più così vicina* da permettere allo sventurato di essere 'grande' anche nella sventura» (DLA, A: Otto, m3, 461-462). Il venir meno della prossimità del divino ridimensiona il rapporto con la realtà ad una sfera puramente umana, alla quale non rimane altro che il limite e la finitezza. L'uomo diviene così «l'ombra di un sogno» pindarica, un'esistenza effimera e caduca, abbandonata a se stessa e alla propria "volontà".

«da molto tempo l'uomo della volontà è rivolto in modo talmente deciso alla propria soggettività, che anche quando vuole essere oggettivo non fa che sprofondare sempre più nella propria soggettività. La natura è per lui un semplice riflesso delle forme e dei metodi della sua attività speculativa, ed è così che la scienza naturale ha finito per partorire un figlio, la *tecnica*, in cui la natura ricompare come uno spettro, vale a dire come la personificazione dell'intelletto umano»¹³.

L'attualità della prospettiva di Otto risalta in tutta la sua evidenza non appena ci si confronta con le questioni fondamentali della modernità quali, ad esempio, la bioetica, l'economia o l'ecologia: tutte problematiche cui il *nostro* concetto di morale non sembra essere più in grado di dare alcuna "risposta". Il ventesimo secolo ha dimostrato in modo drammatico come le scelte etiche connesse a tali questioni non possano trovare alcuna soluzione se messe in relazione ad una "legge morale" o a un qualsiasi altro *Bestimmungsgrund* fondato sulla volontà particolare di singoli individui o gruppi di individui. Sempre di più ci si rende invece conto quanto simili scelte comportino piuttosto un'approfondita *conoscenza* di contesti e di nessi "universali", tali da contemplare indistintamente, *e in un'unica prospettiva*, le scienze umane e naturali, la politica e la società. Si com-

¹³ Cfr. DLA, A: Otto, m3, 529.

prende dunque la radicale attualità attribuita da Otto all'“etica della conoscenza” socratica. Unicamente attraverso il ricorso, o meglio il *ritorno*, a una concezione di morale fondata su un sapere *olistico*, e non su una volontà solipsistica, è possibile affrontare le sfide che si presentano all'uomo moderno¹⁴.

Questa dimensione “epistemologica” del pensiero socratico è da diverso tempo al centro della letteratura critica¹⁵. Questi studi sono di natura per lo più analitico-proposizionale, e quindi metodologicamente distanti dalla prospettiva di Otto; con tale prospettiva essi condividono tuttavia l'idea di un Socrate detentore di una vera e propria “dottrina”,

¹⁴ Se la critica della tecnica (su cui cfr. *infra*, p. 118) sembra avvicinare Otto a Heidegger, l'idea della realizzabilità di un'“etica della conoscenza” in epoca moderna è vicina a Max Scheler, cui Otto si rifà espressamente nei suoi scritti socratici: cfr. M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, in: Id., *Philosophische Weltanschauung*, Cohen, Bonn 1929, spec. p. 97.

¹⁵ Negli studi anglosassoni è ormai consuetudine parlare di *knowledge* o di *wisdom* in riferimento a Socrate. Cfr. G. Vlastos, *Socratic Knowledge and Platonic 'Pessimism'* (1957), in: G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton 1973, pp. 204-210; P. Woodruff, *Plato's Early Theory of Knowledge* (1990), in: AA. VV., *Essays on the Philosophy of Socrates*, a cura di H. H. Benson, Oxford University Press, New York / Oxford 1992, pp. 86-106; T. H. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, New York / Oxford 1995, pp. 56-64; H. H. Benson, *Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford University Press, New York / Oxford 2000; M. Forstater, *The Living Wisdom of Socrates. Ancient Philosophy for Modern Wisdom*, Hodder Mobius, London 2004.

la quale, come avevano sostenuto gli studiosi della “Scuola scozzese” John Burnet e Alfred Edward Taylor¹⁶ (ai quali in ultima analisi si ispirano sia Otto che gli studiosi nordamericani facenti capo a Gregory Vlastos¹⁷), sarebbe da rinvenire soprattutto all’interno della testimonianza platonica. In virtù di questa loro comune origine con la letteratura critica anglosassone, gli scritti di Otto si inseriscono dunque a pieno titolo nel dibattito contemporaneo, in quanto capaci di affrontare, e in parte anche di arricchire, tematiche in voga soprattutto oltreoceano.

¹⁶ Il debito di Otto nei confronti di questi due studiosi è attestato in DLA, A: Otto, C1, 1-2 e 16. Il rapporto che intercorre tra i *socratici* di Otto e la letteratura critica dell’epoca è stato da noi preso in esame in: *Il ‘Socrate’ di Walter Friedrich Otto nel contesto degli studi socratici in Germania tra Ottocento e Novecento*, in: «Studi Filosofici» XXIV (2001), pp. 173-190.

¹⁷ Di Vlastos cfr. *Platonic Studies*, cit.; *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 (tr. it. *Socrate. Il filosofo dell’ironia complessa* di A. Blasina, La Nuova Italia, Firenze 1998, soprattutto le pp. 59-105) e *Socratic Studies*, a cura di M. Burnyeat, Cambridge University Press, Cambridge 1994 (tr. it. *Studi socratici* di F. Filippi, introd. di Giovanni Reale, Vita e pensiero, Milano 2003). Vlastos fu carismatico professore all’Università di Berkeley, dove ebbe un seguito significativo di colleghi e discepoli (tra cui Hugh H. Benson, John Beversluis, Terence Irwin, Richard Kraut, Mark McPherran, Alexander Nehamas, Robert Nozick, Terry Penner e Gerasimos Santas), tutti prolifici autori socratici. Per una bibliografia essenziale sullo stato attuale della “questione socratica” rimandiamo al nostro contributo: *Socrates*, voce in: *Encyclopedia of Religion. Second Edition*, a cura di L. Jones, Thomson Gale, Detroit / Munich 2005, vol. XII, pp. 8501-8505.

Al tempo stesso, la netta presa di distanze di Otto dallo «scetticismo» esegetico di Olof Gigon¹⁸ viene a coincidere con una tendenza di studi ancor più recente, di matrice prevalentemente francofona, tesa a cogliere i nuclei dottrinali del pensiero del filosofo ateniese anche *oltre* Platone¹⁹.

Ancorché risalente a più di mezzo secolo fa, l'inedito che qui presentiamo rappresenta dunque da più punti di vista un'interpretazione socratica di estrema attualità, nella quale Otto sviluppa e porta a compimento concezioni che nelle sue opere principali aveva potuto soltanto abbozzare. Esse costituiscono il punto di partenza imprescindibile dei saggi che egli scriverà in seguito, in cui la dimensione della conoscenza ha un ruolo centrale nel cammino dell'uomo verso la "luminosità dell'essere" impersonata dagli dèi olimpici²⁰. È pertanto

¹⁸ Cfr. O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Francke, Bern 1947. Otto prende le distanze da questo volume, che di lì a poco sarebbe divenuto una pietra miliare degli studi socratici europei: cfr. ad es. DLA, A: Otto, C1, 12 e 16.

¹⁹ Questo indirizzo di studi prevede, tra l'altro, la rivalutazione di Senofonte, un autore al quale Otto attribuiva un'enorme importanza (cfr. DLA, A: Otto, C1, 30). In tal senso, si sono tenuti recentemente due importanti convegni (*Xénophon et Socrate*, Aix-en-Provence 6-9. 11. 2003 e *Giornate di studio sulla letteratura socratica antica*, Senigallia 17-19. 2. 2005), di cui sono in corso le pubblicazioni degli Atti.

²⁰ Cfr. ad es. W. F. Otto, *Gesetz, Urbild und Mythos*, Metzler, Stuttgart 1951 (tr. it. *Il volto degli dèi. Legge, archetipo e mito*, tr. di A. Stavru, a cura di G. Moretti, Fazi, Roma 2004²).

ad un Socrate «divino e meraviglioso»²¹, come recitano le splendide parole di Alcibiade nel *Simposio* platonico, che dobbiamo i capisaldi dell'ultima fase del pensiero di Otto, nella quale uomo e dio vengono a fondersi in una vera e propria *filosofia del mito*.

²¹ Cfr. *infra*, p. 32.

Avvertenza

1. Per una migliore e più agevole intelleggibilità del testo, i brani greci e latini riportati da Otto nel manoscritto originale sono stati tradotti. In presenza di termini particolarmente significativi o di citazioni estese si è tuttavia ritenuto opportuno riportarli in nota o lasciarli nel testo, tra parentesi.

2. Nel manoscritto originale il primo e l'ultimo capitolo sono privi di titoli. I titoli da noi adottati (rispettivamente 'Introduzione' e 'L'etica della conoscenza') sono stati scelti tenendo conto della struttura generale del testo e del percorso argomentativo nel suo complesso.

Introduzione

Il titolo è indicativo: non ci occuperemo dell'uomo greco in generale, ma di come esso viene contemplato dal punto di vista di Socrate. Ciò significa che ci soffermeremo non solo sul modo in cui Socrate considerava l'uomo greco, ma anche sul modo in cui quest'ultimo si pone in relazione all'uomo socratico nelle sue varie epoche e configurazioni essenziali. Prenderemo quindi in esame l'uomo in senso etico, osservato alla luce della moralità.

Già da molto tempo Socrate viene considerato un punto cardinale nella storia e nel destino dell'uomo greco. Nietzsche ha contrapposto Socrate al dionisiaco, individuando il suo portavoce in Euripide (*Die Geburt der Tragödie*, 86 segg.), un poeta contro il quale si erano già schierati i romantici.

I rapporti tra Socrate e Euripide, di cui si è tanto parlato, non possono essere messi minimamente in dubbio. Secondo la *Vita* di Satiro fu l'ammirazione per Socrate a spingere Euripide a occuparsi spesso di filosofia nelle sue tragedie (fr. 38 Kol. IV), costellate di opinioni e massime socratiche (fr. 39 Kol. II e III). A quanto riferisce Diogene Laerzio

(II, 18) Socrate avrebbe persino preso parte alla composizione delle poesie di Euripide (il fatto che Diogene si rifaccia qui a un contemporaneo di Socrate, il poeta comico Callia, non è però una garanzia della veridicità di questa notizia). Eliano riporta che Socrate frequentava il teatro solo di tanto in tanto, ma che non fu assente a nessuna prima delle tragedie euripidee (*Storia varia* II, 13). Ciò è confermato da Cicerone, secondo il quale «ad una rappresentazione che Euripide diede del suo *Oreste*, si dice che Socrate fece ripetere i primi tre versi»¹.

Anche se tutte queste testimonianze non possono essere in alcun modo verificate, e si prestano quindi a fantasiose ricostruzioni, esse dovranno pur avere un fondamento di verità, se in occasione della sconfitta di Euripide Aristofane fa cantare al coro delle *Rane*:

È bello non blaterare
seduti accanto a Socrate,
disprezzando la poesia
e trascurando i sommi principi
dell'arte tragica

(1491-1495)².

A ben vedere, le notizie fin qui riportate potrebbero

¹ CICERONE, *Disputazioni tuscolane* IV, 63: cū Oresteam fabulam doceret Euripides, primos tris versus revocasse dicitur Socrates.

² ARISTOFANE, *Rane* 1491-1495: χαρίεν οὖν μὴ Σωκράτει / παρακαθήμενον λαλεῖν, / ἀποβαλόντα μουσικὴν / τὰ τε μέγιστα παραλιπόντα / τῆς τραγωδικῆς τέχνης.

essere ricondotte alla circostanza che le speculazioni filosofiche di Euripide sembravano — o erano — spiritualmente affini a quelle di Socrate.

Anche Hegel vide in Socrate un momento cruciale nel destino dell'uomo greco, ma in un senso completamente diverso rispetto a Nietzsche: per lui Socrate rappresentava infatti il «principale punto di svolta dello spirito in se stesso». Se dunque Hegel concepì tale punto di svolta in senso positivo, Nietzsche lo intese in senso negativo.

Un Socrate innovatore e distruttore compare sia nel testo dell'accusa che nelle *Nuvole* di Aristofane, chiamate in causa dallo stesso filosofo nell'*Apologia* platonica. Nella sua presa di posizione contro i “Sofisti”, il loro senso di onnipotenza e il loro relativismo, Socrate è invece incredibilmente conservatore.

È evidente che entrambi questi aspetti appartengono in qualche modo a Socrate. Egli è una testa di Giano, ed è tipico di tutti i punti di svolta fondamentali che proprio nel rendere onore all'antico e nel tentare di difenderlo dalla miscredenza e dal disprezzo, essi portino alla luce qualcosa di nuovo, in una nuova forma. Come scrive Cicerone, «Socrate fu il primo a richiamare la filosofia dal cielo, a collocarla nelle città, a introdurla nelle case e a costringerla ad occuparsi della vita, dei costumi e delle cose buone e cattive»³. A questa mutata con-

³ CICERONE, *Disputazioni tuscolane* V, 10: Socratem autem pri-

cezione di filosofia si ispirarono in seguito le Scuole socratiche, come l'Accademia, il Peripato, la Stoa, e persino Epicuro.

Il più grande interesse di Socrate, potremmo dire il suo unico interesse, era rivolto all'uomo. Ciò è confermato da tutto quel che sappiamo di lui dai dialoghi dei Socratici (la maggior parte dei quali è però andata perduta), oltre che da Platone, Senofonte, Aristotele e da altri autori. Quale enorme differenza rispetto alle *Nuvole* di Aristofane e alle diffamanti accuse riportate nell'*Apologia* platonica («Socrate commette ingiustizia e spreca il suo tempo nel ricercare le cose sottoterra e quelle nel cielo...»⁴)!

Questo interesse esclusivo per l'uomo è espressamente attestato in Aristotele, secondo il quale «Socrate si occupò soltanto di questioni etiche, mentre non si interessava affatto dei problemi concernenti la natura nel suo complesso»⁵, e trova conferma in Senofonte: «egli non discuteva sulla natura dell'universo, come facevano quasi tutti gli altri filosofi, né si domandava in cosa consistesse ciò che i dotti chiamano cosmo, né in virtù di quali necessità acca-

mus philosophiam devocavit a caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

⁴ PLATONE, *Apologia* 19 B: Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια [...].

⁵ ARISTOTELE, *Metafisica* 987 b1: Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν.

dano tutti i fenomeni celesti. Coloro che si occupavano di ricerche simili li definiva insipienti, e voleva anzitutto capire se studiavano tali argomenti perché ritenevano di conoscere a sufficienza le cose umane, oppure se pensavano di agire in modo conveniente tralasciando di ricercare le cose umane per quelle divine. E si stupiva che alla loro mente non risultasse evidente l'impossibilità di risolvere tali questioni, poiché anche coloro che erano orgogliosi di occuparsene non avevano le stesse opinioni, ma si comportavano gli uni con gli altri come persone fuori di senno»⁶ (cfr. in proposito IV, 7, 2 segg.). Se infatti «alcuni ritengono che l'essere sia uno solo, altri che sia infinito di numero, questi che tutto è in movimento, quelli che nulla è mai in movimento»⁷, Socrate cercava sempre soltanto cosa è

⁶ SENOFONTE, *Memorabili* I, 1, 11: οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἥπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται ὧν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε. καὶ πρῶτον μὲν αὐτῶν ἐσκόπει πότερά ποτε νομίσαντες ἱκανῶς ἤδη τὰνθρώπινα εἰδέναι ἔρχονται ἐπὶ τὸ περὶ τῶν τοιούτων φροντίζειν, ἢ τὰ μὲν ἀνθρώπινα παρέντες, τὰ δαιμόνια δὲ σκοποῦντες ἡγοῦνται τὰ προσήκοντα πράττειν. ἐθαύμαζε δ'εἰ μὴ φανερόν αὐτοῖς ἐστίν, ὅτι ταῦτα οὐ δυνατόν ἐστιν ἀνθρώποις εὐρεῖν · ἐπεὶ καὶ τοὺς μέγιστον φρονούντας ἐπὶ τῷ περὶ τούτων λέγειν οὐ ταῦτα δοξάζειν ἀλλήλοις, ἀλλὰ τοῖς μαινομένοις ὁμοίως διακεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους.

⁷ SENOFONTE, *Memorabili* I, 1, 14: τοῖς μὲν δοκεῖν ἓν μόνον

pio (τί εὖσεβές), cosa bello (τί καλόν), cosa giusto (τί δίκαιον) e via dicendo.

Da un lato Socrate nutriva dunque dei dubbi nei confronti delle capacità di conoscenza umane e metteva esplicitamente in guardia dallo studio dei fenomeni celesti «e dal modo in cui li ha congegnati il dio [...], poiché riteneva che agli uomini non fosse concesso scoprire fenomeni simili, e che gli dèi non gradissero chi indagava su ciò che essi non vogliono rendere noto»⁸ (le obiezioni di Socrate ad Anassagora riportate poco oltre, in IV, 7, 7, sono però del tutto insufficienti); d'altro lato, tali dubbi erano connessi a un'antica fede religiosa, rivelando anche in questo caso un nesso tra l'antico e il nuovo.

Nel rispetto più assoluto della tradizione popolare Socrate si richiamava occasionalmente anche all'ordine teleologico della natura. In tal modo egli mirava a insegnare la fede negli dèi che danno vita a tale ordine (cfr. Senofonte, *Memorabili* I 4 e IV 3).

È dunque evidente che Socrate rappresenta un punto di svolta, e per diversi motivi:

1) Occorre anzitutto considerare che la sfiducia di Socrate nelle capacità di conoscenza dell'uomo era

τὸ ὄν εἶναι, τοῖς δ' ἄπειρα τὸ πλῆθος, καὶ τοῖς μὲν αἰεὶ πάντα κινεῖσθαι, τοῖς δ' οὐδὲν ἂν ποτε κινηθῆναι etc.

⁸ SENOFONTE, *Memorabili* IV, 7, 6: ἢ ἕκαστα ὁ θεὸς μηχανᾶται... οὔτε γὰρ εὐρετὰ ἀνθρώποις αὐτὰ ἐνόμιζεν εἶναι οὔτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἂν ἡγεῖτο τὸν ζητοῦντα ἢ ἐκεῖνοι σαφηνίσαι οὐκ ἐβουλήθησαν.

stata preceduta, a partire da Talete, da una serie innumerevole di magnifici sistemi cosmologici intorno all'essenza del mondo, che rifiorirono subito dopo la sua morte. Questa sfiducia implicava una critica al concetto di conoscenza gravida di conseguenze. Interessante è in proposito un passo di Senofonte (I, 1, 15), nel quale Socrate si domanda se i filosofi della natura si ritenessero capaci, al pari di coloro che indagavano le cose umane, di riprodurre a piacere gli oggetti della propria conoscenza, come ad esempio i venti, le acque e le stagioni. Questo interrogativo ricorda Niccolò Cusano e Giambattista Vico, e mette in luce l'aspetto positivo di una simile critica alla conoscenza: Socrate si limita a ricercare le cose umane.

2) Quanto detto finora comporta una restrizione e un impoverimento della conoscenza. Fino a Socrate il cielo era stato considerato, e a ragione, l'oggetto supremo del pensiero umano, come si evince dalla massima di Anassagora sul valore della vita. Ora l'uomo veniva invece sradicato dal cosmo, anzi era il cosmo stesso, chiamato in causa a mo' di confronto e di insegnamento, a essere abbandonato all'opinione del popolo. Ciò implicava anche un certo impoverimento dell'uomo, a causa del ruolo esclusivo della morale: «a ben vedere la morale nutre sentimenti ostili verso la scienza; ciò vale già a partire da Socrate, giacché essa prende sul serio cose che nulla hanno a che vedere con il bene e il male, *sottraendo così importanza* a entrambi: la morale

vuole disporre di tutte le energie dell'uomo e considera lo studio delle stelle e delle piante un lusso che si può concedere soltanto chi *non è abbastanza ricco* per potersi permettere una morale» (Nietzsche, *Werke*, Leipzig 1895-1913, XII, 82). Si comprende allora perché allo stupore di Fedro, il quale osservava che i dintorni di Atene erano del tutto ignoti a Socrate, questi replicava dichiarando di non uscire abitualmente di città, dato che gli alberi non potevano insegnargli nulla, ma soltanto gli uomini (*Fedro*, 230 C-D). Infatti Socrate non abbandonò mai Atene, fuorché in occasione delle campagne militari e dei giochi panellenici (*Critone*, 53 B segg.).

3) L'urgenza con cui Socrate rivolge la sua indagine alle cose umane è indicativa di una crisi, e dimostra fino a che punto l'uomo sia ormai divenuto *ambiguo*. Di questo mutamento ci rendiamo conto sin dalla comparsa dei sofisti in Platone. In origine la bellezza, la giustizia e tutte le altre qualità umane erano universalmente considerate delle realtà immediatamente evidenti. Lo dimostra ancora oggi, seppure in forma assai indebolita, l'idea di una "evidenza della morale", la quale presuppone l'esistenza di un ordinamento divino, radicato in una natura originaria. Ed è proprio nella rivendicazione di questo ordinamento che si consuma la novità epocale di Socrate, la quale si riassume nell'interrogativo "cosa è ...?". Su questo punto in particolare ci soffermeremo successivamente; torniamo ora a prestare ascolto alle pa-

role di Hegel (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [1805-1806], Stuttgart-Bad Cannstatt 1928, II, 42): «Socrate non è soltanto la figura più interessante di tutta la filosofia antica; la sua persona racchiude in sé la storia del mondo e costituisce il principale punto di svolta dello spirito in se stesso».

Socrate si pone dunque tra l'antico e il nuovo: da lui hanno origine il platonismo e l'aristotelismo, ossia il pensiero che, nelle sue molteplici forme, ha dominato per millenni. Fino a che punto egli, nell'essere un innovatore, abbia al contempo conservato e riportato in vita l'antico, potrà essere dimostrato pienamente soltanto in seguito. In termini generali possiamo però dire sin d'ora che il nuovo può essere vitale e avere un futuro soltanto se è in grado di ripristinare l'antico.

Al ruolo cardinale svolto da Socrate si addice anche la circostanza che, pur non avendo scritto nulla al pari di Buddha e Cristo, egli ebbe un'influenza sconfinata. Lo stesso si può dire per l'odio e le persecuzioni di cui fu oggetto: nonostante la purezza della sua condotta di vita e del suo pensiero («nessuno vide mai Socrate compiere atti empì o sconvenienti, né mai nessuno lo udì proferire simili cose»⁹) e nonostante le sue appassionate ricerche

⁹ SENOFONTE, *Memorabili* I, 1, 11: οὐδείς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν.

fossero rivolte esclusivamente alla verità, alla giustizia e alla pietà, egli fu accusato e condannato come un empio e un corruttore, colpevole di «rendere più forte il ragionamento più debole, e di insegnare questo anche ad altri»¹⁰ (cfr. Aristofane).

Socrate era sconcertante già nell'aspetto. Nel *Simposio* platonico Alcibiade ricorda che egli era un uomo «davvero divino e meraviglioso» (219 B-C), e la sua fisionomia non assomigliava a quella di un greco. I pensieri non ne avevano reso pallido il colorito, il corpo non dava segni di debolezza fisica, ed egli non si presentava come un tipico filosofo, né tantomeno come uno studioso. Possedeva invece un fisico forte, robusto e resistente, in grado di sostenere le più grandi fatiche. Era anche un soldato esperto, e partecipò a tre campagne militari: a Potidea nel 432, a Delio nel 424 e ad Anfipoli nel 422. A Potidea salvò la vita ad Alcibiade, lasciando a quest'ultimo il premio per il coraggio dimostrato (episodio su cui si soffermano approfonditamente Alcibiade nel *Simposio* platonico 219 E segg. e lo stesso Platone in altri luoghi della sua opera). Sulle sue virtù militari è da considerare con attenzione la testimonianza del generale Lachete nell'omonimo dialogo platonico (188 E, e in particolare 181 B sulla battaglia di Delio). Come affermava lui stesso,

¹⁰ PLATONE, *Apologia* 19 B-C: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων.

la sua resistenza, misuratezza e moderazione erano tali che egli non aveva bisogno di modificare il suo stile di vita nemmeno in caso di carestia. Sosteneva la necessità di sviluppare un fisico robusto (*Memorabili* III, 12), e persino nel piacere era capace di sopportare più di chiunque altro. Sulle virtù del Socrate del *Simposio* platonico si sofferma in modo esemplare Hölderlin nella sua ode al *Reno*:

Ognuno ha la propria misura.
Perché pesante è da sopportare la buona sorte,
ma ancor di più la cattiva.
Un saggio fu però capace
di rimaner lucido al Simposio,
dal meriggio a mezzanotte,
finché il mattino risplendette

(203-209).

Nel medesimo dialogo platonico Alcibiade si sofferma sulla campagna militare svoltasi a Potidea nel 432, nella quale Socrate, ormai trentasettenne, fu suo compagno di tenda: «Socrate mi superò non solo nel sopportare le fatiche, ma in qualsiasi altra cosa [...]. Anche nei banchetti era l'unico in grado di divertirsi fino in fondo, e, nonostante non amasse bere, quando era costretto a farlo vinceva tutti; ma il fatto più incredibile è che nessun uomo al mondo ha mai visto Socrate ubriaco»¹¹. Nel più terribile gelo inver-

¹¹ PLATONE, *Simposio* 219 E-220 A: ἐν τοῖς πόνοις οὐ μόνον ἐμοῦ περιῆν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων... ἐν τ' αὐ ταῖς εὐωχίαις μόνος ἀπολαύειν οἷός τ' ἦν τά τ' ἄλλα καὶ πίνειν οὐκ

nale, quando gli Ateniesi non uscivano mai di casa, oppure solo pesantemente vestiti e con i piedi avvolti nel feltro, Socrate, con indosso i suoi indumenti abituali, camminava a piedi scalzi sul ghiaccio con più facilità di coloro che erano muniti di scarpe. Esemplare fu il suo comportamento in occasione della fuga degli Ateniesi da Delio nel 424, come lo descrive Platone alla fine del *Simposio*.

In tutte queste imprese Socrate era sempre accompagnato dai suoi pensieri. Celebre è il racconto dell'episodio verificatosi presso l'accampamento di Potidea (Platone, *Simposio* 220 C): rapito da un pensiero, Socrate restò immobile dal primo mattino all'ora di pranzo, al che gli astanti lo guardarono con stupore, poiché si erano resi conto che era rimasto in quella posizione sin dalle prime ore del giorno; venne la sera, tutti cenarono e andarono a dormire, mentre egli era sempre lì a meditare, e così stette fino all'alba e al mattino seguenti, allorché disse una preghiera al Sole e se ne andò. Secondo Favorino (in Gellio, *Notti Attiche* II, 1, 3), per esercitare e temprare se stesso Socrate era solito rimanere immobile in meditazione, lo sguardo fisso e assorto per ventiquattro ore, da un'alba a quella successiva.

Rientrano in questo contesto anche il suo amore

ἐθέλων, ὅποτε ἀναγκασθεῖη, πάντας ἐκράτει, καὶ ὁ πάντων θαυμαστότατον, Σωκράτη μεθύοντα οὐδεὶς πώποτε ἑώρακεν ἀνθρώπων.

per la bellezza e il suo perenne innamoramento, di cui ci parlano i dialoghi di Platone, così come il contrasto, al limite del ridicolo, tra il suo aspetto esteriore, cui si accompagnava un fanatismo logico e un'invasione nel dialogo, e il suo fascino irresistibile, in grado di suscitare a più riprese la meraviglia di Alcibiade.

Socrate doveva destare un'impressione davvero incredibile, se non del tutto inconcepibile. Come ricorda Alcibiade, «ciò che suscitava la più profonda meraviglia era la sua diversità rispetto a ogni altro uomo, del passato come del presente»¹². Chiunque altro, per quanto famoso, poteva infatti essere paragonato a qualche importante personaggio della storia o del mito, «ma un uomo dell'originalità di Socrate, sia nella persona che nei discorsi, non lo si sarebbe potuto trovare nemmeno standogli accanto, e neppure cercandolo tra tutti i vivi e i defunti»¹³. Poteva essere paragonato tutt'al più con creature estranee alla sfera umana, quali i Sileni o i Satiri.

Oltre che per la lucidità e il rigore del pensiero, la figura di Socrate si caratterizzava per la sua misteriosa voce interiore, il δαιμόνιον. Come osserva

¹² PLATONE, *Simposio* 221 C: τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, τοῦτο ἄξιον παντός θαύματος.

¹³ PLATONE, *Simposio* 221 D: οἷος δὲ οὔτοσι γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὖροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν.

Hans von Arnim (*Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*, Kopenhagen 1923, 59 segg.), quest'ultimo fu interpretato, nel cristianesimo e nel tardo platonismo, come uno spirito protettore o un demone ora buono ora cattivo. Sono queste le «altre nuove divinità» (ἑτέρα δαιμόνια καινά) menzionate nel testo dell'accusa in luogo degli dèi cittadini.

Per comprendere la natura del δαιμόνιον è importante rilevare che Socrate dava per scontato che esso avesse non solo la capacità di impartirgli dei consigli, ma che fosse anche disposto a farlo (*Memorabili* I, 4, 18). Nell'*Apologia* platonica egli dichiara: «vi è in me qualcosa di divino e di demonico, cui alludeva Meleto quando scrisse l'accusa. Sin da bambino mi è toccata in sorte una voce che mi si manifesta sempre per impedirmi di fare ciò che sto per compiere, mai per esortarmi»¹⁴ (cfr. anche il *Fedro* 242 B-C). Questa caratteristica del δαιμόνιον induce Socrate a porre la seguente domanda ai giudici: «quanto alle nuove divinità, come posso introdurle in Atene se in realtà mi limito a dire che la voce del dio sembra soltanto indicarmi ciò che devo fare? [...] Definisco questa entità qualcosa di demonico e credo, chiamandola in questo

¹⁴ PLATONE, *Apologia* 31 C-D: ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται, ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμῶδῶν Μέλητος ἐγράψατο. ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδός ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἥ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὐποτε.

modo, di parlare in modo più vero e pio di coloro che attribuiscono il potere degli dèi agli uccelli»¹⁵. In tutti i suoi dialoghi Platone afferma espressamente che l'intervento del δαιμόνιον è sempre soltanto dissuasivo e limitato a Socrate, mentre in Senofonte esso sembra avere un raggio di azione più ampio. Questa assoluta singolarità del δαιμόνιον è attestata nella *Repubblica*, dove Socrate dichiara che «il segno demonico toccò in sorte a pochissime persone, anzi a nessun uomo finora vissuto»¹⁶. Infine, nell'*Apologia* platonica il δαιμόνιον viene addotto come motivo specifico per l'astensione di Socrate dalla politica.

Già in epoca antica, praticamente sin dalla morte di Socrate, la questione del δαιμόνιον è stata al centro di accese dispute e controversie. Il megarico Terspione, discepolo di Socrate, riteneva che il δαιμόνιον fosse uno «starnuto» (Plutarco, *De genio Socratis* 581 A), mentre in epoca cristiana esso fu interpretato come un'entità spirituale autonoma, la quale diede poi luogo alla concezione del '*genius*' *Socratis*. Importante è però anche la testimonianza platonica, poiché in essa, al contrario che in Seno-

¹⁵ SENOFONTE, *Apologia* 12: καινά γε μὴν δαιμόνια πῶς ἂν ἐγὼ εἰσφέρουμι λέγων ὅτι θεοῦ μοι φωνὴ φαίνεται σημαίνουσα ὅ τι χρὴ ποιεῖν;... ἐγὼ δὲ τοῦτο δαιμόνιον καλῶ καὶ οἶμαι οὕτως ὀνομάζων καὶ ἀληθέστερα καὶ ὁσιώτερα λέγειν τῶν τοῖς ὄρνισιν ἀνατιθέντων τὴν τῶν θεῶν δύναμιν.

¹⁶ PLATONE, *Repubblica* 496 C: τό δ' ἡμέτερον... δαιμόνιον σημεῖον· ἢ γάρ πού τινι ἄλλῳ ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονεν.

fonte, il termine δαιμόνιον viene utilizzato in senso aggettivale, come «segno demonico» (τὸ δαιμόνιον σημεῖον: *Repubblica* 496 C) o «segno del dio» (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον: *Apologia* 40 A). Infine, secondo quanto riferisce Cicerone, «ciò che sappiamo riguardo a Socrate, di cui egli stesso ci informa in tanti passi delle opere dei suoi discepoli, è che in lui vi era qualcosa di divino, che egli chiamava δαιμόνιον, al quale sempre obbediva, e che non lo esortava mai a fare qualcosa, anzi spesso lo scoraggiava»¹⁷.

Recentemente queste testimonianze sono state oggetto di approfondite disquisizioni, nelle quali si è persino arrivati a temere che Socrate potesse essere “ostaggio del sentimentalismo”. Nel XIX secolo il δαιμόνιον venne invece considerato “la voce interiore della sensibilità individuale”, come dimostrerebbero i seguenti esempi: nei *Memorabili* (IV, 8, 5) Socrate, esortato a preparare un discorso in sua difesa e in procinto di farlo, afferma di avere incontrato l’opposizione del δαιμόνιον; nell’*Apologia* platonica (31 D; cfr. anche il *Fedro* 242 B-C) il δαιμόνιον impedisce a Socrate di candidarsi in politica, e, a condanna ormai emessa (40 A), egli sostiene di avere vissuto una singolare esperienza. In-

¹⁷ CICERONE, *Della divinazione* I, 122: illud, quod de Socrate accepimus, quodque ab ipso in libris Socraticorum saepe dicitur: esse divinum quiddam, quod δαιμόνιον appellat, cui semper ipse paruerit numquam impellenti, saepe revocanti.

fatti, mentre in passato il δαιμόνιον gli si era palesato in moltissime occasioni, mettendolo in guardia nel bel mezzo delle sue conversazioni e impedendogli di intervenire persino in faccende di scarsissima importanza, il giorno del suo processo non gli si manifestò né quando uscì di casa, né quando entrò in tribunale, né durante il suo discorso. Nel *Teeteto* (151 A) «il demone in lui» gli vieta di riprendere contatto con alcuni di coloro che hanno smesso di frequentarlo, mentre con altri ciò non avviene. Nell'*Eutidemo* (272 E) Socrate è in procinto di alzarsi e di andarsene dal luogo in cui si trova, ma la voce interiore lo trattiene ed egli rimane seduto; poco dopo giungono due uomini ai quali teneva molto. Tutti questi esempi dimostrano che il paragone tra il δαιμόνιον e la nostra “coscienza”, e il conseguente tentativo di fornirne un’interpretazione in senso morale, sono troppo limitati e dunque del tutto errati.

Rientrano in questo contesto i *sogni* di Socrate. Secondo le sue stesse affermazioni, essi furono decisivi per la sua attività filosofica e dialettica: «questo compito mi è stato affidato dal dio mediante sogni e oracoli, e in tutti i modi in cui il destino divino può affidare un compito a un uomo»¹⁸ (cfr.

¹⁸ PLATONE, *Apologia* 33 C: ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὥς ἐγὼ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ὥπέρ τις ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν.

Platone, *Fedone* 60 E). È riportato che Socrate iniziò a comporre poesie in carcere poiché nella sua vita precedente gli era stato detto più volte in sogno: «o Socrate, componi e pratica musica!», esortazione che in passato egli avrebbe riferito alla sua attività filosofica, ma che in questo caso era rivolta alla poesia. E così, richiamandosi a una premonizione onirica secondo la quale la nave sarebbe giunta non il giorno stesso, ma quello successivo (rimandando così l'ora della sua morte), disse a Critone: «sembrò venirmi incontro, vestita di bianco, una donna bella e di nobile aspetto, la quale mi apostrofò:

O Socrate, il terzo giorno giungerai
nella terra di Ftia, ricca di zolle!»¹⁹

(*Iliade* IX, 363: Achille al ritorno in patria).

¹⁹ PLATONE, *Critone* 44 A-B: ἐδόκει τίς μοι γυνή προσελθοῦσα καλὴ καὶ εὐειδής, λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα, καλέσαι με καὶ εἰπεῖν· “ὦ Σώκρατες, ἡματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἵκοιο.”

Vita

Figlio dello scultore Sofronisco e della levatrice Fenarete, Socrate nacque nel 469 a. C., verso la fine delle Guerre Persiane. Morì all'età di 70 anni, nel 399, probabilmente ad aprile o a maggio. In gioventù fu apprendista e assistente nella bottega del padre. Pare che fosse l'autore delle Cariti che si potevano ammirare all'ingresso dell'Acropoli, le quali si sarebbero distinte da tutte quelle prodotte in epoca successiva per l'arcaicità dei loro abiti (Pausania I, 22, 8 e IX, 35, 7). Non vi sono testimonianze certe su questa attività giovanile: occorre infatti rilevare che Aristofane, Platone e Senofonte non vi accennano affatto. Si tratta quindi certamente di un mestiere che egli deve avere abbandonato molto presto.

I dialoghi dei Socratici, soprattutto quelli messi in scena da Platone, ma anche quelli riportati da Senofonte nei *Memorabili* e nel *Simposio*, rappresentano in modo assai fedele la sua vita passata ad Atene con amici e fanciulli, nonché il suo impegno

quotidiano in conversazioni tenute nei luoghi più disparati e con uomini di ogni genere: «Socrate si mostrava sempre in pubblico: al mattino si recava nei portici e nei ginnasi, e quando l'agorà era affollata lo si vedeva lì; per tutto il resto della giornata si intratteneva dove avrebbe incontrato più gente possibile. La maggior parte del tempo parlava, e chi voleva poteva ascoltarlo»¹. Si recava anche nelle officine, dove conversava con artisti e artigiani; «e quando si trovava a discorrere con coloro che padroneggiavano le tecniche, e che per lavoro le praticavano, riusciva ad essere utile anche a costoro»². Tra i colloqui da lui intrattenuti con artisti, spiccano quelli con il celebre pittore Parrasio, che visita presso il suo studio (*Memorabili* III, 10, 1), con lo scultore Clitone (III, 10, 6) e con il fabbro di armi Pistia (III, 10, 9). Tra gli artigiani, il ciabattino Simone divenne famoso per aver annotato e pubblicato le sue conversazioni con Socrate, il che trova conferma nella circostanza che un dialogo di Fedone era dedicato proprio a lui. Si spiega così l'interesse di Socrate per gli artigiani e l'artigia-

¹ SENOFONTE, *Memorabili* I, 1, 10: ἀλλὰ μὴν ἐκεῖνός γε αἰεὶ μὲν ἦν ἐν τῷ φανερό· πρῶ τε γὰρ εἰς τοὺς περιπάτους καὶ τὰ γυμνάσια ἦει καὶ πληθούσης ἀγορᾶς ἐκεῖ φανερὸς ἦν, καὶ τὸ λοιπὸν αἰεὶ τῆς ἡμέρας ἦν ὅπου πλείστοις μέλλοι συνέσεσθαι· καὶ ἔλεγε μὲν ὥς τὸ πολὺ, τοῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν.

² SENOFONTE, *Memorabili* III, 10, 1: εἴ ποτε τῶν τὰς τέχνας ἔχόντων καὶ ἐργασίας ἔνεκα χρωμένων αὐταῖς διαλέγοιτό τι, καὶ τοῦτοις ὠφέλιμος ἦν.

nato, e la sua predilezione per le argomentazioni semplici, evidente nelle conversazioni con il mugnaio Nausicide, il fornaio Cirebo, il fabbricante di mantelli Demea di Collite e il sarto Menone (II, 7, 6). Anche i dialoghi platonici lo rappresentano intento in simili conversazioni: all'inizio del *Carmide* è di ritorno da Potidea, e al mattino successivo si reca in una palestra, dove i giovani fanno subito capannello intorno a lui; all'esordio del *Liside* è invece in procinto di andare dall'Accademia al Ginnasio del Liceo. In questo luogo, dove in seguito avrebbe insegnato Aristotele, Socrate si tratteneva particolarmente volentieri, talvolta per intere giornate, come dimostrano l'inizio dell'*Eutifrone* e la fine del *Simposio*.

Socrate considerava questo suo continuo girovagare interrogando e ammonendo il prossimo un dono di Apollo (Platone, *Apologia* 23 B), il quale gli avrebbe con ciò voluto dire che il più sapiente degli uomini sarebbe stato chi, come lui, si fosse reso conto di non possedere alcuna sapienza. Per questo motivo all'età di settant'anni continuava «ad andare in giro cercando e ricercando, secondo l'indicazione del dio, chi tra i cittadini o i forestieri poteva considerarsi sapiente; e quando gli sembrava che qualcuno non lo fosse, aiutava il dio a renderne palese l'ignoranza»³. E così, «cercando di convin-

³ PLATONE, *Apologia* 23 B: ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιῶν

cere ciascun Ateniese a non anteporre in alcun modo la cura dei propri affari a quella della propria persona e a diventare il più possibile buono e saggio»⁴, era convinto di rendere un grande servizio alla propria città.

Nel corso degli anni si andò così raccogliendo intorno a Socrate un gruppo fisso di amici e discepoli, insieme ai quali consumava anche dei frugali pasti (*Memorabili* III, 14). Senofonte riporta che questi pasti comuni erano un'istituzione stabile nella sua cerchia, che egli voleva ispirata alla semplicità e all'eguaglianza. A tal proposito è importante rilevare che Socrate era sempre circondato da un gran numero di amici. Nel *Fedone* (59 C) vengono menzionati Simmia, Cebete e Fenonda di Tebe, Euclide e Terpsione di Megara, Aristippo di Cirene, Cleombroto di Ambracia e Fedone di Elide. Sono costoro i forestieri cui Socrate accenna nel *Menesseno* quando afferma di «essere sempre accompagnato da qualche straniero»⁵.

Spesso Socrate veniva invitato anche da persona-

ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τῶν ἀστῶν καὶ ξένων ἄν
τινα οἶμαι σοφὸν εἶναι· καὶ ἐπειδὴν μοι μὴ δοκῇ, τῷ θεῷ
βοηθῶν ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός.

⁴ PLATONE, *Apologia* 36 C: ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὁμῶν πείθειν
μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυ-
τοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο
[...].

⁵ PLATONE, *Menesseno* 235 B: ἀεὶ μετ' ἐμοῦ ξένοι τινὲς
ἔπονται.

lità al di fuori della sua cerchia, come il poeta tragico Agatone, del quale è ospite per onorarne il trionfo nell'agone del 416 (Platone, *Simposio*). E se il processo dimostra che le sue domande e i suoi interrogatori lo avevano reso invisibile alla maggior parte dei suoi concittadini, esso costituisce altresì la dimostrazione dell'ammirazione e della fedeltà dei migliori di essi. Aristippo afferma infatti che Socrate «aveva come suoi dispensieri i primi cittadini di Atene»⁶. Il suo discepolo più importante fu Platone, il quale secondo Ermodoro (in Diogene Laerzio III, 6) aveva vent'anni quando lo conobbe e ventotto alla sua morte. Come afferma nel *Fedone* (59 B), Platone non poté però assistere alla morte del maestro per malattia.

È probabile che Socrate si fosse sposato in tarda età. Lo dimostrerebbe la circostanza, riportata nell'*Apologia* platonica (34 D) e in altri luoghi, che all'epoca della condanna due dei suoi tre figli erano ancora giovanissimi, mentre il primo, Lamprocle, era già un ragazzino. La moglie Santippe, ancora oggi proverbiale per il suo pessimo carattere, aveva buoni motivi per essere insoddisfatta del marito; in Platone e in Senofonte ella non è però affatto maldisposta nei suoi confronti, se si considera che Socrate ha da lei un figlio all'età di settant'anni. San-

⁶ DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* II, 74: εἶχε... ταμίας τοὺς πρώτους Ἀθηναίων.

tippe viene rappresentata come un carattere assai difficile già nel *Simposio* di Senofonte, dove Antistene si confida a Socrate definendola «la più fastidiosa tra tutte le donne che sono, furono e saranno»⁷. Senza volerci qui soffermare su Mirto, la seconda moglie attribuita a Socrate, occorre osservare che gli aneddoti maligni su Santippe sono di epoca successiva. Essi ebbero inizio in epoca romana, e divennero luoghi comuni soltanto in seguito. Cicerone ricorda come fosse «proprio Socrate a spiegare quel volto sempre identico che Santippe era solita notare in lui: ella lo aveva sempre visto uguale a se stesso, sia quando tornava a casa sia quando ne usciva»⁸ (infatti la sua *frons* era *tranquilla et serena*, come specificato subito appresso); su questo *voltus semper idem* di Socrate si vedano altresì il *De officiis* (I, 90) e, in Seneca, il *De ira* (II, 7, 1). Anche Seneca sottolinea come Santippe fosse rimasta vicina a Socrate nella buona e nella cattiva sorte, e che fino all'ora della sua morte «nessuno lo vide più allegro o più triste»⁹ (il che corrisponde a quanto afferma Plinio, *Storia naturale*

⁷ SENOFONTE, *Simposio* 2, 10: γυναῖκί τῶν οὐσῶν, οἶμαι δὲ καὶ τῶν γεγενημένων καὶ τῶν ἐσομένων χαλεπωτάτη.

⁸ CICERONE, *Disputazioni tuscolane* III, 31: hic est enim ille voltus semper idem, quem dicitur Xanthippe praedicare solita in viro suo fuisse Socrate: eodem semper se vidisse exeuntem illum domo et revertentem.

⁹ SENECA, *Epistole a Lucilio* 104, 28: nec hilariorē quisquam nec tristiorē Socraten vidit.

VII, 79). La mattina del giorno dell'esecuzione della condanna, gli amici che si recarono a far visita a Socrate trovarono Santippe seduta accanto a lui con il figlio in braccio, al che ella emise un sospiro ed esclamò che quella sarebbe stata la loro ultima visita. Su richiesta di Socrate la accompagnarono via «mentre piangeva battendosi il petto» (*Fedone* 60 A-B).

Nell'*Apologia* platonica (31 C) l'astensione di Socrate dalla vita pubblica viene messa in rapporto con il monito del δαίμόνιον. Fu infatti il compito di girovagare e porre domande per conto del dio ad impedirgli di dedicarsi alla politica e ai suoi affari familiari (23 E). Fu membro del Consiglio, e presiedette la tribù che deteneva la pritania durante il processo ai generali in seguito alla vittoriosa battaglia navale presso le isole Arginuse (406 a. C.): unico dei pritani a ribellarsi e a votare contro l'illegalità della procedura giuridica, non si curò delle proteste diffuse e del pericolo cui sottoponeva la propria libertà e incolumità (32 B e altri luoghi).

Sotto il governo dei Trenta appena instaurato (404-403 a. C.), fu incaricato, assieme ad altri quattro Ateniesi, di recarsi a Salamina per arrestare un cittadino di quell'isola e condurlo a morte. Fu il solo a non adempiere al proprio compito, il che gli sarebbe costato la vita se il nuovo governo non fosse stato rovesciato di lì a poco. In tal modo dimostrò che l'autorità politica non lo spaventava «al

punto da fargli commettere un'ingiustizia»¹⁰, e che, «senza per questo voler dire cose volgari, della morte non si curava affatto, mentre attribuiva un'importanza assoluta a non commettere azioni ingiuste o empie»¹¹. Altri luoghi delle *Elleniche*, dei *Memorabili* e dell'*Andocide* di Senofonte confermano che egli considerava illegale la condanna a morte del ricco cittadino di Salamina (Diogene Laerzio II, 24).

Possiamo dare per certo (giacché su questo punto le testimonianze di Platone e di Senofonte coincidono) che nel discorso pronunciato ai giudici Socrate fece riferimento alla sentenza emessa dall'oracolo delfico su richiesta di Cherefonte, non però che egli vi riconducesse ogni sua domanda e disputa filosofica (cfr. Erwin Wolff, *Platos Apologie*, Berlin 1929, 70). Il senso di questo suo infinito interrogare e dialogare viene infatti chiarito in modo significativo soltanto nel *Gorgia* (509 A).

¹⁰ PLATONE, *Apologia* 32 D: ὥστε ἄδικόν τι ἐργάσασθαι.

¹¹ PLATONE, *Apologia* 32 D: ὅτι ἐμοὶ θανάτου μὲν μέλει, εἰ μὴ ἀγροικότερον ἦν εἰπεῖν, οὐδ' ὅτι οὖν, τοῦ δὲ μηδὲν ἄδικον μηδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι, τούτου δὲ τὸ πᾶν μέλει.

Processo e morte

Le *Apologie* di Platone e Senofonte riferiscono che i principali accusatori di Socrate furono Anito e il poeta tragico Meleto, i quali nel 399 a. C. formularono la seguente imputazione: «Socrate commette ingiustizia poiché corrompe i giovani e non onora gli dèi venerati dalla città, bensì altre nuove divinità»¹. Secondo Diogene Laerzio, che si rifà alle *Successioni dei filosofi* di Antistene e all'*Apologia* di Platone, gli accusatori furono tre: Anito, Licone e Meleto (II, 39). Anito incolpò Socrate per essersi preso gioco degli artigiani e dei politici, Licone perché denigrò i retori, Meleto per i suoi attacchi ai poeti. Il testo dell'accusa riportato da Diogene recita: «Meleto figlio di Meleto, del demo Pito, presentò contro Socrate, figlio di Sofronisco, del demo Alopece, la seguente accusa e la giurò: Socrate commette ingiustizia e corrompe i giovani. Punizione ri-

¹ PLATONE, *Apologia* 24 B-C: Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.

chiesta: la morte»². Diogene si rifà al primo libro delle *Memorie* di Favorino, il quale sosteneva che ai suoi tempi questo documento era ancora presente nel *Metreon*, l'Archivio di Stato di Atene. Questa accusa diede luogo a radicali prese di posizione, alcune favorevoli, altre contrarie. Nel decennio successivo al 399 il retore Policrate mise in bocca ad Anito una requisitoria in cui Socrate veniva sospettato di crimini politici, nella fattispecie di essere stato il maestro di Crizia e Alcibiade. Contro questa tesi polemizzarono in seguito Platone, Senofonte e altri seguaci di Socrate (*Memorabili* I, 2, 12-48), anche se in I, 1 Senofonte muove proprio da questo scritto di Policrate (senza peraltro mai citarlo).

Il Socrate platonico afferma che fu il δαιμόνιον a trattenerlo dal preparare un discorso in propria difesa; per comprendere le ragioni di questo rifiuto è assai preziosa la testimonianza di Ermogene riportata da Senofonte (IV, 8, 4). Secondo Diogene Laerzio, Lisia scrisse un'orazione per Socrate, ma quando glie ne volle far dono, questi la rifiutò poiché «per quanto bella non gli si confaceva»³. Soltanto a condanna avvenuta Socrate pronunciò una requisitoria,

² DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* II, 40: “τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος.”

³ DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* II, 40: καλὸς μὲν ὁ λόγος... οὐ μὲν ἀρμόττων γ' ἐμοί.

nella quale avanzò la temeraria richiesta di essere mantenuto a vita nel Pritaneo. Essa ebbe come conseguenza la condanna a morte, cui Socrate replicò rivolgendosi per l'ultima volta ai giudici con parole serene e piene di sprezzo per la morte.

I pensieri più importanti di questo discorso sono riportati in un passo dell'*Apologia* platonica (28 E), in cui Socrate fa presente che, dopo aver tenuto la propria posizione in battaglia obbedendo agli ordini dei suoi superiori senza paura di perdere la vita, sarebbe una mostruosità se ora, «che il dio mi comanda [...] di vivere filosofando ed esaminando me stesso e gli altri, fuggissi per timore della morte o di qualsiasi altra eventualità»⁴. Nella *Repubblica* è il δαιμόνιον a non farlo recedere dalla sua missione filosofica, impedendogli di dare inizio ad altre attività (496 D). Nell'*Apologia*, rivolgendosi ai suoi concittadini, egli infatti ribadisce: «preferisco ubbidire al dio piuttosto che a voi, e finché vivrò non cesserò di filosofare e di ammonirvi»⁵; e anche se ciò può risultare spiacevole a chi di voi ha un'alta stima di sé, «sappiate bene che è il dio a ordinarmi di farlo. Sono anzi convinto che il servizio di cui

⁴ PLATONE, *Apologia* 28 E-29 A: τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος, ὡς ἐγὼ ᾤηθην τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφούντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτόν καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνταῦθα δὲ φοβηθεὶς ἢ θάνατον ἢ ἄλλ' ὅτιοῦν πρᾶγμα λίποιμι τὴν τάξιν.

⁵ PLATONE, *Apologia* 29 D: πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἴός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ [...].

sono stato incaricato dal dio sia il bene più grande mai capitato a questa città»⁶. E quando i suoi concittadini gli chiedono il motivo delle tante chiacchiere che si fanno su di lui, egli si richiama ad «una certa sapienza» affidatagli dall'oracolo di Apollo. Si tratta nella fattispecie di una «sapienza umana», che si contrappone alle famose dottrine «superiori alle umane conoscenze», quali ad esempio gli oracoli. Quando poi i giudici iniziano a dare segni di impazienza e nervosismo, avverte: «se ucciderete un uomo della mia natura non danneggerete me ma voi stessi; infatti io non posso subire danno da un Meleto o da un Anito, poiché non ritengo possibile che un uomo migliore subisca un danno da uno peggiore»⁷. Socrate sottolinea questa sua convinzione con parole divenute proverbiali: «Meleto o Anito possono ben uccidermi, ma non recarmi un danno». Egli non è dunque preoccupato per se stesso, ma per i suoi concittadini, che «condannandolo commetterebbero un errore rispetto al dono del dio»⁸. La pro-

⁶ PLATONE, *Apologia* 30 A: ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε, καὶ ἐγὼ οἶμαι οὐδέν πω ὑμῖν μείζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν.

⁷ PLATONE, *Apologia* 30 C-D: ἐάν με ἀποκτείνητε τοιοῦτον ὄντα οἶον ἐγὼ λέγω, οὐκ ἐμὲ μείζω βλάψετε ἢ ὑμᾶς αὐτοὺς· ἐμὲ μὲν γὰρ οὐδέν ἂν βλάψειεν οὔτε Μέλητος οὔτε Ἄνυτος – οὐδὲ γὰρ ἂν δύναίτο – οὐ γὰρ οἶμαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνωνι ἀνδρὶ ὑπὸ χειρόνος βλάπτεσθαι.

⁸ PLATONE, *Apologia* 30 D-E: μή τι ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν ὑμῖν ἐμοῦ καταψηφισάμενοι.

venienza divina della sua missione, quella di essere di aiuto alla sua città, è evidente alla luce del fatto che nessun uomo avrebbe mai trascurato per tanti anni i propri affari e la propria famiglia, per dedicarsi unicamente ai propri concittadini «avvicinando chiunque per indurlo a coltivare la virtù, come avrebbero fatto un padre o un fratello»⁹ — e per di più senza percepire alcun compenso, come dimostra la sua povertà.

All'accusa di corrompere i giovani Socrate ribatte domandando al suo accusatore se «sa di qualcuno che per colpa sua sia diventato da pio empio, o da temperante tracotante»¹⁰, al che Meleto afferma di conoscere alcuni giovani che egli avrebbe istruito a ubbidire più a lui che ai loro stessi genitori.

Rispetto all'accusa di non considerare gli dèi cittadini, Socrate si dimostra meravigliato di come Meleto possa avere una simile opinione, «dato che tutti quelli che gli stavano vicino, e lo stesso Meleto, se avesse voluto, lo avevano visto sacrificare sugli altari pubblici nelle feste cittadine»¹¹. Socrate

⁹ PLATONE, *Apologia* 31 B: ἰδίᾳ ἐκάστῳ προσιόντα ὥσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον πείθοντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς.

¹⁰ SENOFONTE, *Apologia* 19: σὺ δὲ εἰπέ εἴ τινα οἶσθα ὑπ' ἐμοῦ γεγεννημένον ἢ ἐξ εὐσεβοῦς ἀνόσιον ἢ ἐκ σώφρονος ὑβριστὴν [...].

¹¹ SENOFONTE, *Apologia* 11-12: ἐπεὶ θύοντά γέ με ἐν ταῖς κοιναῖς ἑορταῖς καὶ ἐπὶ τῶν δημοσίων βωμῶν καὶ οἱ ἄλλοι οἱ παρατυγχάνοντες ἐώρων καὶ αὐτὸς Μέλητος, εἰ ἐβούλετο.

era infatti realmente in rapporto con Apollo e con l'oracolo delfico, presso il quale inviava i suoi discepoli, e svariate testimonianze, tra cui quelle riportate nei *Memorabili* senofontei, attestano la sua venerazione degli dèi cittadini. Per quanto riguarda poi la sua fede nel δαίμόνιον, essa non era per lui essenzialmente diversa da quella nelle voci degli uccelli o degli oracoli (Senofonte, *Apologia* 12 seg.).

In epoca moderna la condanna di Socrate viene comunemente considerata un'ingiustizia che grida vendetta al cielo, paragonabile con il processo intentato a Cristo. Questo luogo comune ebbe origine già in epoca antica, e, attraverso la mediazione dei Padri della Chiesa, fu poi adottato dalla tradizione medioevale. Secondo Agostino l'ironia con cui Socrate trattava coloro che si ritenevano sapienti attirò su di lui un tale odio da rendere inevitabile una «condanna a morte per accusa calunniosa»¹². E come era avvenuto altre volte in passato, anche in questo caso si racconta del rimorso che assalì il popolo ateniese, e di come gli accusatori di Socrate patirono una morte violenta, trucidati o spinti al suicidio. Sono attestate altre notizie fantasiose in proposito, come quella secondo cui in una tragedia Euripide avrebbe lamentato l'ingiusta esecuzione di

¹² AGOSTINO, *La città di Dio* VIII, 3: calumniosa criminatione damnatus morte multatus est.

Socrate (Euripide era però morto già da molti anni!). Queste testimonianze risalgono ad autori di epoca tarda, vissuti per lo più sotto l'impero romano, e, circostanza ancor più importante, di esse non sembrano minimamente informati né Platone né Senofonte: occorre quindi valutarle con il massimo scetticismo.

Dobbiamo cercare di comprendere il significato della condanna di Socrate. Nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Hegel definì «autenticamente tragico» il destino di Socrate, dando così ragione ai suoi accusatori. È di grande importanza ciò che Hegel dice a proposito dell'accusa di corruzione dei giovani (109 segg.): «per il costume e l'indole dei giovani non vi è cosa peggiore che dividere nell'intimo del loro spirito i figli dai genitori, anche se in alcuni casi può esservi una ragione per farlo. Ciò avviene quando si scioglie o si spezza questo legame, che invece deve essere sempre tenuto nel massimo rispetto [...]. Chi sovverte questo principio lede la moralità nell'intimo della sua essenza. La fiducia che unisce genitore e figlio è il latte materno della moralità, e quest'ultima è alla base della crescita dell'essere umano». A queste parole si contrappone l'argomentazione svolta da Socrate nell'*Apologia* di Senofonte (20): se i generali devono essere eletti unicamente in base alle loro capacità, allora perché nella più importante di tutte le cose, l'educazione, devono decidere i geni-

tori? Un tentativo di risposta a questa domanda è nei *Memorabili* I, 2, 49 segg.

Quanta inquietudine il magistero socratico suscitasse nei genitori dei discepoli si evince, oltre che dal brano dell'*Apologia* appena citato, dal bel colloquio tra Socrate e Lamprocle (*Memorabili* II, 2). Con costui, infuriato per il carattere “difficile” della madre, Socrate si sofferma sulla cura che le madri hanno per i figli, sui sacrifici che debbono sopportare a causa loro, sia prima che dopo il parto, e sulla gratitudine che un figlio deve alla madre. È dunque necessaria una certa dose di indulgenza, poiché un genitore, per quanto irascibile, non vuole mai il male del proprio figlio, ma sempre solo il meglio. Segue la conclusione del ragionamento: «tu, dunque, ragazzo, se sei ragionevole chiederai perdono agli dèi per tutte le volte che sei venuto meno ai doveri verso tua madre, in modo che essi non ti considerino un ingrato, e non vogliano più aiutarti. Dovrai anche guardarti dagli uomini, poiché se si dovessero accorgere che trascuri i genitori, ti eviteranno tutti e non troverai più amici. Se infatti dovessero pensare che sei ingrato con loro, nessuno crederà che tu possa mai essere riconoscente a chi ti fa del bene».

Per quanto significativo, questo colloquio non chiarisce però ancora il capo di accusa in questione. Il senso di quest'ultimo può invece essere avvicinato se ci si rifà al sacro e antichissimo comanda-

mento che prescriveva di onorare i genitori. Esso vigeva a Eleusi sin dai tempi di Trittolemo, il quale stabilì il principio di «venerare i genitori, tenere in gloria gli dèi per i loro frutti e non recar danno agli esseri viventi»¹³. Lo stesso Pindaro si richiama a questo comandamento quando ricorda come il centauro Chirone, dopo avere impartito ad Achille i suoi insegnamenti, gli raccomanda «di venerare, tra tutti gli dèi, soprattutto il Cronide [...], e di questi onori non privare mai i genitori, in tutta la vita loro assegnata dal destino»¹⁴. Ad esso si riferiscono anche le *Supplici* di Eschilo, secondo cui «il principio di onorare i genitori è scolpito per terzo nei codici della somma e venerabile giustizia»¹⁵; il che è confermato dagli *Scolii*, nei quali si ribadisce che bisogna «venerare per prima cosa gli dèi, per seconda le leggi, per terza i genitori»¹⁶. Ritroviamo il medesimo concetto nelle *Eumenidi*, quando il coro perseguita Oreste ricordandogli che nell'Ade «vedrà gli altri mortali che commisero sacrilegi contro un dio, uno straniero o gli amati genitori scontare

¹³ SENOCRATE, fr. 98 Heinze: γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγάλλειν, ζῶα μὴ σίνεσθαι.

¹⁴ PINDARO, *Pitica* VI, 23-27: μάλιστα μὲν Κρονίδαν... θεῶν σέβεσθαι· ταύτας δὲ μή ποτε τιμᾶς ἀμείρειν γονέων βίον πεπρωμένον.

¹⁵ ESCHILO, *Supplici* 707-709: τὸ γὰρ τεκόντων σέβας / τρίτον τόδ' ἐν θεσμίσις / Δίκας γέγραπται ἐγιστοτίμου.

¹⁶ *Scolio alle Supplici* 707: πρῶτον θεοῦς, δεῦτερον νόμους, τρίτον δὲ τόδε, τὸ τοῦς γονεῖς τιμᾶν.

ognuno la pena che si merita»¹⁷. Nelle epoche successive a Eschilo, tra i crimini da espiare nell'oltretomba quello di mancare di rispetto ai genitori ricorre assai frequentemente. Pitagora insegnava che «dopo gli dèi e i demoni vanno tenuti nel massimo rispetto i genitori e la legge, ai quali ci si deve sottomettere non falsamente ma con vera convinzione»¹⁸. Come rileva Eschine, la legge infatti proibisce di prendere parola nell'Assemblea a chi «picchia il padre o la madre, non li mantiene o non procura loro un'abitazione»; pertanto, «occorre venerare i genitori al pari degli dèi»¹⁹. Questa equiparazione si riscontra anche presso gli antichi Romani, i quali con la parola *pietas* indicano sia la devozione per gli dèi sia quella per i genitori.

La svolta avviene con la celebre massima di Cristo «chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me, né è degno di me chi ama il figlio o la figlia più di me» (Matteo X, 37), nella quale il comandamento di onorare i genitori è ormai supe-

¹⁷ ESCHILO, *Eumenidi* 269-272: ὄψη δὲ κεῖ τις ἄλλος ἦλινεν βροτῶν / ἢ θεόν ἢ ξένον / τιν' ἀσεβῶν ἢ τοκέας φίλους, / ἔχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια.

¹⁸ GIAMBILICO, *Vita pitagorica* XXX, 175: μετὰ δὲ τὸ θεῖόν τε καὶ τὸ δαιμόνιον πλείστον ποιεῖσθαι λόγον γονέων τε καὶ νόμου, καὶ τούτων ὑπήκοον αὐτὸν κατασκευάζειν, μὴ πλαστῶς, ἀλλὰ πεπεισμένως.

¹⁹ ESCHINE, *Contro Timarco* 28: τὸν πατέρα τύπτων ἢ τὴν μητέρα, ἢ μὴ τρέφων, ἢ μὴ παρέχων οἴκησιν... ἐξ ἴσου δεῖ τιμᾶν τοῖς θεοῖς.

rato. Ma a chi è concesso oltrepassare limiti che rimangono sempre e comunque sacri? Se è indubbiamente vero che ogni innovatore o rivoluzionario supera, nel bene e nel male, limiti di ogni genere, trasgredire comandamenti divini è concesso soltanto a chi è investito di una missione altrettanto sacra e venerabile. È questa la consapevolezza che anima le parole di Cristo: «non crediate che sia venuto per portare la pace sulla terra. Non venni per portare la pace, ma la spada. Venni per dividere il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera, e i vostri stessi familiari saranno i vostri nemici» (Matteo X, 34-36, il quale si rifà a Michea VII, 6, che con queste parole contrappone la rovina dell'epoca allo sguardo del Profeta, fisso su Dio).

Colui che compie una missione deve però fare i conti con la sacralità dell'antico, il quale dimostra tutto il suo potere ribellandosi, spesso costringendolo a pagare con la sua stessa vita. È questo il destino autenticamente tragico dell'eletto. Ed è questo il destino che accomuna Cristo a Socrate:

Deve dileguarsi per tempo
colui che si fece interprete dello spirito
(Hölderlin, *Empedocle*).

Le parole di Hölderlin chiariscono non solo il motivo per cui Socrate fu accusato di corruzione dei giovani, ma tutto quel che di lui sappiamo. È infatti evidente che egli impersona l'inquietudine di un

nuovo spirito, che minaccia di dissolvere l'antica tradizione e la morale dei padri e degli avi.

Ciò vale anche per il δαιμόνιον, quella voce divina dell'interiorità donata a un unico uomo perché ne facesse uso nelle sue faccende personali, persino le più insignificanti. Questa peculiarità del δαιμόνιον fu molto chiacchierata, poiché «tutti sapevano che Socrate ne riceveva le indicazioni»²⁰ (cfr. I, 2, 49 segg. e *Apologia* 11 e 12).

Cosa fu dunque a mettere in agitazione (θορυβεῖν) gli Ateniesi, e soprattutto i giudici? Le parole con cui Socrate dichiara la sua fede nel δαιμόνιον sono in linea sia con le testimonianze che attestano la peculiarità del suo rapporto con la divinità, la quale non a caso lo considerava il più sapiente degli uomini, sia con la rivendicazione dell'elezione e dell'investitura divina di tutto il suo magistero. Tuttavia, il suo orgoglio e la sua sicurezza di sé non potevano non irritare i giudici. Come attestano le *Apologie* di Platone e Senofonte, i giudici iniziarono a innervosirsi e a perdere la pazienza quando Socrate, nel riferire il suo magistero a un'origine divina, si soffermò sulla sacralità, e dunque sul valore incomparabile della sua missione. Era infatti «noto a tutti» (διεθερύλητο: *Memorabili* I, 1, 2), che egli riceveva istruzioni da una «voce divina» (θεοῦ

²⁰ SENOFONTE, *Memorabili* I, 1, 2: διεθερύλητο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν.

φωνή). In questa fede non vi era per lui nulla di strano, in quanto vi erano anche uomini che credevano nelle voci degli uccelli e nei tuoni (Senofonte, *Apologia* 12 seg.). E poiché costoro lo avevano a indotto a definire senz'altro «divina» (δαίμωνιος) la sua voce interiore, nel chiamarla in questo modo egli non faceva altro che onorare la verità e la sua stessa fede religiosa: era stata infatti proprio l'ispirazione del δαίμωνιον a suscitare la sua devozione per il dio (*Memorabili* I, 1, 5). Il fatto poi che ogni qual volta egli confidava le istruzioni di questa voce ai suoi amici queste si rivelavano sempre valide era per lui un'ulteriore dimostrazione della sua "divinità".

Furono quindi proprio le parole con cui Socrate cercò di scagionarsi a irritare i giudici, gli uni perché non gli credevano, gli altri perché non ammettevano che egli potesse ricevere più favori divini di chiunque altro (Senofonte, *Apologia* 14). In altre parole, «non gli volevano concedere che potesse avere dagli dèi beni più grandi di quanti non ne ricevessero loro». È perciò evidente che Socrate venne a trovarsi in una situazione assai critica.

L'accusa di empietà va infatti valutata alla luce di uno scetticismo a quell'epoca assai diffuso, che si rifletteva nell'atteggiamento dei Sofisti e, segnatamente, nella dottrina di Protagora. Costui si rifiutava di affrontare ogni discussione sugli dèi, al punto da «escluderli da ogni suo detto o scritto, e

non curarsi della loro esistenza o non-esistenza»²¹. Ma se in quegli anni si era già potuto arrivare a tanto, nel caso di Socrate ci troviamo di fronte a un caso ancor più grave, nonostante egli fosse molto più credente di tutti i suoi contemporanei (come avvenne in epoca cristiana con i processi per eresia, ad esempio quello a Giovanna d'Arco). Socrate sosteneva infatti di possedere un δαιμόνιον personale, e di essere il solo a percepirne la voce: nella *Repubblica* (496 C) afferma che il segno divino non è mai capitato a nessun uomo prima di lui, dimostrando così di essere pienamente consapevole della sua novità e originalità. Era l'unico a percepire questa voce e, a eccezione di qualche suo amico, il solo a trarne beneficio; contrariamente a quanto avveniva nel caso dei profeti investiti di una missione divina, questa sua facoltà non era utile alla collettività, né gli permetteva di stabilire un rapporto con gli dèi riconosciuti, che egli si limitava perciò a chiamare «divini».

Per quanto Socrate sottolinei infinite volte, e a buon diritto, di avere sempre onorato gli dèi cittadini, è evidente che il suo individualismo segna l'emergenza di qualcosa di nuovo, di un'ambiguità destinata ad attirare su di sé i sospetti dei suoi concittadini. Di questa novità e peculiarità Socrate era

²¹ PLATONE, *Teteeto* 162 E: οὐς ἐγὼ ἔκ τε τοῦ λέγειν καὶ τοῦ γράφειν περὶ αὐτῶν ὥς εἰσὶν ἢ ὥς οὐκ εἰσὶν, ἐξαίρω.

perfettamente consapevole; non dobbiamo quindi meravigliarci se nei sostenitori dell'antica fede si fece strada il timore che l'antico mondo degli dèi cittadini potesse essere messo in questione.

A ben vedere questo mondo era però già in piena crisi, se un solo uomo aveva potuto rivendicare un rapporto esclusivo con un divino privo di nome. Dobbiamo quindi ammettere che il discorso di difesa riportato da Platone e Senofonte non avrebbe mai potuto sedare le apprensioni dei custodi delle antiche tradizioni.

L'imputazione di empietà è da considerare anche alla luce dei discorsi sugli dèi e la pietà che Platone mette in bocca a Socrate, i quali nel loro complesso corrispondono certamente alla verità storica. Nell'*Eutifrone* (3 B) l'accusa di introdurre nuove divinità e di non considerare quelle tradizionali viene infatti ricondotta espressamente a ciò che Socrate afferma a proposito del δαίμόνιον. Nel *Fedro* (242 E) sono significative la venerazione di Socrate per Eros e la palinodia che ne segue, oltre alla fede nelle Ninfe del luogo e nell'ispirazione che da queste proviene (246 E etc.); ancor più rilevante è però, alla fine del dialogo (279 B-C), la sua preghiera a Pan e alle altre divinità del luogo. Se dunque le accuse di empietà e di non riconoscere gli dèi cittadini possono a prima vista sembrare ingiuste, se non incomprensibili, soprattutto in considerazione di quel che Socrate diceva a proposito della

pietà e delle leggi cittadine, basta riflettere pochi attimi per rendersi conto che l'assoluta novità...delle sue affermazioni non poteva non suscitare preoccupazione.

Socrate incantava i suoi seguaci al punto da suscitare in loro un effetto indescrivibile, dimostrando in tal modo che «dinanzi all'eccellenza non vi è altra libertà che l'*amore*» (lettera di Schiller a Goethe del 2. 7. 1796); in tutti gli altri egli doveva invece lasciare un'impressione oltremodo *sinistra*. Infatti, nel sottoporre a colloquio chiunque incontrasse per via, incalzandolo con domande ed esami incessanti, generava una sorta di «narcosi» nei suoi interlocutori, i quali non sapevano come controbattere alla sua dialettica (*Menone* 80 A seg.). In proposito è assai significativa la perplessità del suo interlocutore nell'*Eutifrone* (11 B seg.), il quale, avendo l'impressione che le parole da lui pronunciate gli sfuggano come nel paragone con le figure di Dedalo, teme un ragionamento che sembra poterlo obbligare a qualsiasi ammissione. Scrive infatti Senofonte che «nei suoi discorsi Socrate era in grado di fare quel che voleva di chiunque parlasse con lui»²². Ciò spiega l'apprensione dei genitori per i propri figli, soggiogati da un potere a loro del tutto imperscrutabile.

²² SENOFONTE, *Memorabili* I, 2, 14: τοῖς δὲ διαλεγόμενοις αὐτῷ πᾶσι χρώμενον ἐν τοῖς λόγοις ὅπως βούλοιοτο.

La dialettica non poteva che apparire sinistra, poiché presupponeva una logica e un'abilità intellettuale che assorbivano ogni energia vitale. Incuteva timore anche il comportamento di Socrate dinanzi ai giudici, il suo atteggiamento superiore e sicuro di sé, così diverso da quello, peraltro niente affatto indegno, cui generalmente si assisteva in situazioni simili (Platone, *Apologia* 34 C). Socrate sarebbe stato assolto senza difficoltà, se si fosse anche solo minimamente adeguato alla consuetudine di muovere i giudici a compassione (*Memorabili* IV, 4, 4). Il risentimento per l'atteggiamento di Socrate va infatti letto anche alla luce di quel che Aristofane ci dice in merito all'orgoglio e alla passione con cui gli Ateniesi svolgevano le mansioni giudiziarie a loro assegnate.

Come giustamente rileva Hegel, non riconoscendo la sovranità del tribunale popolare Socrate in realtà non riconosce nemmeno quella delle leggi. Infatti, a condanna avvenuta, pur disponendo di una norma assai indulgente che lasciava al condannato la possibilità di decidere l'entità della pena, egli proclamò ancora una volta la sua innocenza, dimostrando così di non tenere in alcun conto la sentenza, ma di farsene beffe con le sue richieste. Questo atteggiamento è in contraddizione con il discorso delle leggi riportato nel *Critone* platonico, e non sembra trovare conferma nemmeno nell'*Apologia* di Senofonte, dove Socrate si rifiuta di decidere

l'entità della pena perché ciò «equivarrebbe a riconoscere la propria colpevolezza»²³; esso corrisponde tuttavia al Socrate storico, in quanto la condanna a morte ne è l'immediata conseguenza.

Seguì un ultimo discorso ai giudici, pieno di rigore morale, fierezza e fiducia in dio: «ma è ormai tempo di andar via, io per morire, voi per continuare a vivere. Chi di noi vada verso una sorte migliore è oscuro a tutti tranne al dio»²⁴. Pronunciate queste parole, Socrate «se ne andò splendente negli occhi, nell'atteggiamento e nel passo»²⁵. Seguirono i discorsi in carcere sulla morte e l'immortalità, infine la sua magnifica dipartita descritta da Platone nel *Fedone*, della quale si racconta che «a memoria d'uomo mai nessuno morì in maniera più nobile»²⁶.

²³ SENOFONTE, *Apologia* 23: ὅτι τὸ ὑποτιμᾶσθαι ὁμολογοῦντος εἶη ἀδικεῖν.

²⁴ PLATONE, *Apologia* 42 A: ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις· ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ.

²⁵ SENOFONTE, *Apologia* 27: ἀπῆει καὶ ὄμμασι καὶ σχήματι καὶ βαδίσματι φαιδρός.

²⁶ SENOFONTE, *Memorabili* IV, 8, 2: ὁμολογεῖται γὰρ οὐδένα πω τῶν μνημονευομένων ἀνθρώπων κάλλιον θάνατον ἐνεγκεῖν.

III

Essere e dottrina

Se Hegel giustifica la condanna a Socrate, egli ne considera tragica la morte. Questa tragicità va intesa nel senso che gli attribuisce in genere Hegel, come una necessità che soccombe ad opera di un'altra necessità. Da questa interpretazione non escono affatto sminuiti il rispetto e l'ammirazione per quel che Socrate ha rappresentato, anzi la necessità che egli esprime esercita la sua influenza in un futuro imperscrutabile, plasmandolo a propria immagine fino ad affermarsi vittoriosamente.

Nietzsche ha invece un'opinione negativa di Socrate. Le ragioni e le verità del suo punto di vista non potevano sfuggirci, e saranno oggetto di ulteriori approfondimenti in seguito. Ora dobbiamo però occuparci esclusivamente degli aspetti positivi dell'interpretazione nietzscheana, in grado di rapire chiunque e di suscitare ammirazione e devozione fino al giorno d'oggi. L'uomo Socrate esercitò un'influenza enorme sui suoi discepoli, sui suoi alunni e sulla genesi delle Scuole filosofiche nel

loro complesso, dando vita a intere generazioni di pensatori socratici. Questo processo di emulazione si concluse soltanto alla fine del XIX secolo, quando l'età della scienza e del razionalismo cercò di oscurarne la personalità, affinché il divino potesse tornare a "rivelarsi" come ai tempi di Cristo.

L'influenza di Socrate fu talmente grande da dar luogo al genere letterario del dialogo, il quale ebbe origine dall'arte del discorso da lui praticata (anche se alcuni dialoghi fanno la loro comparsa già qualche anno prima di Socrate, come attestano Aristotele in Diogene Laerzio III, 48 e Ateneo XI, 505 C), fino a raggiungere la sua ineguagliata perfezione in Platone. I dialoghi di Platone furono a loro volta preceduti da quelli di Eschine, Euclide, Fedone, Antistene, Aristippo e di altri discepoli (secondo Diogene Laerzio II, 122 il primo a scrivere dialoghi fu il ciabattino Simone). Per questa sua influenza Socrate può dunque essere paragonato a Cristo e a Buddha, con i quali condivide peraltro il primato di non aver scritto nulla.

Se prescindiamo dal significato di Socrate per la filosofia in quanto tale, dobbiamo porci il seguente interrogativo: in cosa consiste la grandezza del suo essere, ossia la capacità dell'uomo *Socrate* di influenzare il prossimo con un tale vigore, impeto ed entusiasmo da trasformarlo una volta per sempre?

Socrate raggiunse le sublimi altezze che illuminarono di sovrumano splendore i grandi maestri del-

l'umanità, primi fra tutti Buddha e Cristo, consentendo loro di imprimere una svolta spirituale al mondo. Tutti i suoi contemporanei, anche i più grandi, e persino Platone, si sentivano piccoli e imperfetti nel loro *essere* dinanzi alla sua tranquillità imperturbabile, alla sua assoluta serenità e alla sua incrollabile sicurezza di sé — in una parola: dinanzi alla sua “beatitudine”. E come in Buddha, in Cristo e in altre figure epocali era proprio a quest'ultima che i suoi seguaci guardavano come alla propria “salvezza”. Se si prescinde dalle magie dialettiche di Socrate, era esattamente questa beatitudine il motivo del fascino che la sublime spiritualità del suo essere suscitava in chiunque. E se ci è consentito credere anche solo in minima parte agli innumerevoli racconti di amici e discepoli, e soprattutto al *Fedone* di Platone, ciò che non possiamo mettere in dubbio è proprio questa perfezione interiore di Socrate, capace di conferirgli sicurezza, calma e beatitudine. Fu certamente il suo *essere*, e non la sua fede o la sua erudizione, a dare l'impulso a dottrine sublimi come quella dell'eternità e dell'affinità divina dell'“anima”. Non è certo un caso se Platone gli mise in bocca i suoi più nobili pensieri sulla vocazione e il destino dell'anima, sulla capacità dell'amore di elevare l'uomo alle somme verità, e tante altre dottrine ancora.

Si ha ben donde a distinguere in modo netto le dottrine platoniche sull'anima e l'Eros dagli inse-

gnamenti di Socrate. A ben vedere, questa distinzione è però intrinsecamente ambigua, poiché non tiene conto dell'essere a cui le loro teorie si riferiscono. Infatti, anche se il magnifico Socrate del *Simposio*, capace di amare e farsi amare, di deliziarsi e scherzare con i suoi amici fino ad elevarsi alle celesti altezze dello spirito, e quello completamente trasfigurato dalla morte sono in gran parte frutto del genio di Platone, questa loro immagine impareggiabile è certamente scaturita per effetto della viva apparizione di Socrate — esattamente come avvenne con Cristo, la cui immagine sorse anch'essa dal genio dei suoi primi testimoni.

L'atteggiamento di Socrate nel suo insieme dimostra che egli conseguì l'obiettivo da tutti tanto ardentemente perseguito della beatitudine e della felicità, di una serenità e di un appagamento assoluti in questa e in un'eventuale vita futura. Ma in cosa consiste questa felicità e come raggiungerla?

A quel che ci riferisce lo stesso Socrate, ciò può avvenire soltanto attraverso il miglioramento e il perfezionamento della propria individualità etica, e cioè dell'“anima”. La percezione e la consapevolezza di questo miglioramento corrisponde al *massimo del piacere*: l'uomo ha la possibilità e il compito di diventare perfetto, e la consapevolezza di agire in tal senso equivale per lui alla felicità suprema.

Nell'*Apologia* di Senofonte Socrate confida al

suo interlocutore: «non sai che fino a questo momento non concederei a nessuno di aver vissuto meglio di me? E il massimo del piacere è sapere che ho sempre vissuto in modo pio e giusto»¹. Una versione più antica e forse ancor più eloquente di quest'affermazione si trova in un passo dei *Memorabili*: «non sai che fino a questo momento non concederei a nessuno di aver vissuto in maniera più piacevole di me? Ritengo infatti che meglio di tutti vivono coloro che si prendono la massima cura nel diventare ottimi, ma più piacevolmente di tutti coloro che ne sono consapevoli»². Di qui la domanda retorica: «credi che fra tutti i piaceri del corpo ve ne sia uno in grado di rendere se stessi più perfetti e di procurare amici migliori?»³. Coloro che frequentano Socrate hanno infatti proprio la consapevolezza di «diventare migliori» (IV, 8, 6).

Nell'*Apologia* platonica Socrate afferma a più riprese (29 D, 30 A e 36 C) che l'obiettivo supremo

¹ SENOFONTE, *Apologia* 5: οὐκ οἶσθα ὅτι μέχρι μὲν τοῦδε οὐδενὶ ἀνθρώπων ὑφείμην <ἂν> βέλτιον ἐμοῦ βεβιωκέναι; ὅπερ γὰρ ἡδιστόν ἐστιν, ἡδεῖν ὅσῳς μοι καὶ δικαίως ἅπαντα τὸν βίον βεβιωμένον.

² SENOFONTE, *Memorabili* IV, 8, 6: οὐκ οἶσθ' ὅτι μέχρι μὲν τοῦδε τοῦ χρόνου ἐγὼ οὐδενὶ ἀνθρώπων ὑφείμην ἂν οὔτε βέλτιον οὔθ' ἡδῖον ἐμαυτοῦ βεβιωκέναι; ἄριστα μὲν γὰρ οἶμαι ζῆν τοὺς ἄριστα ἐπιμελομένους τοῦ ὡς βελτίστους γίγνεσθαι, ἡδιστα δὲ τοὺς μάλιστα αἰσθανομένους ὅτι βελτίους γίνονται.

³ SENOFONTE, *Memorabili* I, 6, 9: οἶει οὖν ἀπὸ πάντων τούτων τοσαύτην ἡδονὴν εἶναι ὅσην ἀπὸ τοῦ ἑαυτὸν τε ἡγεῖσθαι βελτίῳ γίγνεσθαι καὶ φίλους ἀμείνους κτᾶσθαι;

di ogni attività umana è di «provare a convincere chiunque a non curarsi in alcun modo dei propri affari prima che di se stessi, e cioè a diventare migliore e più sapiente»⁴ e ad «avere un'anima il più possibile perfetta»⁵. Questo perfezionamento dipende però soltanto dalle proprie azioni e dai propri pensieri.

Rientra in questo contesto la tesi, celebre quanto paradossale, secondo cui nulla di ciò che un uomo subisce da un altro individuo può essere un male, e dunque nemmeno una disgrazia (tesi di sicura provenienza socratica, in quanto attestata sia in Platone che in Senofonte). È dunque meglio subire che commettere un'ingiustizia, poiché «è un male e una vergogna fare un'ingiustizia e disubbidire a chi è migliore, sia egli un dio o un uomo»⁶.

In Socrate il celebre ideale dell'uomo "nobile", "buono" e "virtuoso" appare in un senso affatto nuovo, in quanto ad esso — e soltanto ad esso — viene a connettersi la felicità (εὐδαιμονία). Si tratta di un mutamento di portata epocale: mentre in passato la virtù era legata alla gloria e all'eccellenza,

⁴ PLATONE, *Apologia* 36 C: ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν πείθειν μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο.

⁵ PLATONE, *Apologia* 30 B: τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται.

⁶ PLATONE, *Apologia* 29 B: τὸ δὲ ἀδικεῖν καὶ ἀπειθεῖν τῷ βελτίονι καὶ θεῷ καὶ ἀνθρώπῳ, ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρὸν ἐστὶν οἶδα.

ora si accompagna alla felicità, e persino il valore di doti come il coraggio dipende unicamente dalla corretta disposizione interiore dell'uomo virtuoso. Il coraggio autentico richiede infatti, oltre ad una predisposizione naturale, anche apprendimento ed esercizio (*Memorabili* III, 9, 1 seg.). Questo primato del pensiero e della conoscenza viene ribadito da Socrate quando agli argomenti di Critone replica: «mio caro, il tuo impegno sarebbe assai apprezzabile se fosse accompagnato da una corretta visione delle cose; se però non lo dovesse essere, sarebbe fastidioso in esatta relazione alla sua serietà. Occorre perciò esaminare se dobbiamo accingerci a questa impresa o meno, dato che per me questa non è la prima volta, anzi ho sempre cercato di orientarmi unicamente in base a quel ragionamento che dopo una ponderata riflessione si rivelasse il migliore»⁷. Per Socrate la scienza è tutto, mentre l'ignoranza costituisce l'unico male, dato che «ricchezza e nobiltà di natali non conferiscono alcuna dignità» (Diogene Laerzio II, 31). All'osservazione che la madre di Antistene è tracia, egli infatti replica: «credevi forse che un uomo così nobile po-

⁷ PLATONE, *Critone* 46 B: ὦ φίλε Κρίτων, ἡ προθυμία σου πολλοῦ ἀξία εἰ μετὰ τινος ὀρθότητος εἴη· εἰ δὲ μή, ὅσῳ μείζων τοσοῦτῳ χαλεπωτέρα. σκοπεῖσθαι οὖν χρή ἡμᾶς εἴτε ταῦτα πρακτέον εἴτε μή· ὡς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὅς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται.

tesse nascere da genitori ateniesi?» (curiosamente, nel *Carmide* 157 E seg. Socrate sostiene invece che non bisogna meravigliarsi della bella natura di Carmide, essendo egli il rampollo di due famiglie dell'alta nobiltà ateniese).

Socrate non parla dunque più di stirpe o lignaggio, di pregi del corpo o dello spirito, di coraggio, successo, o di beni in grado di procurare di per sé la felicità. Per lui tutto ciò è, nella migliore delle ipotesi, soltanto relativo e utile al bene in sé. Quest'ultimo consiste solo ed esclusivamente in quella disposizione dell'"anima", vale a dire dell'individuo inteso in senso etico e pratico, cui corrisponde un unico atteggiamento "corretto", frutto della "ragionevolezza" insita nella giustizia (δικαιοσύνη), nella temperanza (σωφροσύνη) e nella pietà (εὐσέβεια).

Ma in cosa consiste questa "correttezza" dalla quale dipende ogni cosa, compresa la felicità? Vedremo in seguito che ogni pagina dei dialoghi socratici contiene una risposta a questa domanda. Per il momento limitiamoci a osservare che in ogni situazione della vita vi è soltanto una cosa "corretta" e "buona" da fare, che ne esclude ogni altra e a cui corrisponde la "corretta" disposizione dell'anima. Soltanto se si accompagna a una simile "correttezza" l'anima, e con essa l'uomo, si dispone "correttamente" — e dunque anche alla felicità. Questa "correttezza" non dipende certo dai nostri desideri o bisogni, per quanto questi possano appa-

rire indispensabili a promuovere il benessere individuale e collettivo, né tantomeno, come nel caso dei Sofisti, dalla configurazione intellettuale ed emotiva dello spirito umano. La necessità dei suoi effetti dipende invece dal fatto che essa risiede nell'*essenza delle cose*, e cioè nell'essere del mondo.

Ma come arriva l'uomo ad agire in modo corretto? A ben vedere, la risposta a questa domanda è implicita nell'idea dell'esistenza di una "correttezza" oggettiva. È questo il punto cardinale in cui la dottrina socratica palesa tutta la sua peculiarità, attirando su di sé fama e calunnie. Già in epoca antica le dottrine del "sapere", della "conoscenza" e dell'equiparazione tra "virtù" e "conoscenza" venivano infatti considerate paradossali e, almeno apparentemente, del tutto inaccettabili.

Negli scritti socratici questa paradossalità, che ricorda quella di Buddha (il quale, come Socrate, muove "dal non sapere"), viene ribadita infinite volte e messa in risalto in tutti i modi possibili. Essa trova espressione nella tesi secondo cui è inconcepibile fare del male scientemente, ma soltanto se lo si confonde con il bene; ciò significa che si può compiere il male unicamente per ignoranza, e che la conoscenza è assolutamente decisiva.

Dal nostro punto di vista sono due i motivi per cui questa tesi rappresenta un paradosso insostenibile.

In primo luogo, occorre rilevare che se ciascuno fosse assolutamente certo della corrispondenza fra le

proprie azioni e “il bene”, e se fosse inimmaginabile scegliere altro da ciò che si considera “buono”, il “bene” inteso in senso etico dovrebbe essere sempre e necessariamente anche giovevole, utile e foriero di felicità. È infatti evidente che in tutte le loro azioni gli uomini mirano a raggiungere la felicità, e per questo motivo «scelgono con ogni mezzo a loro disposizione quel che più loro giova, e lo mettono in pratica»⁸. Per Socrate la tanto discussa e vituperata distinzione tra la “correttezza” etica e l’utile, in grado di arrecare gioia e felicità, non ha ragione di esistere. Si può certo commettere un errore, e optare per quel che si ritiene corretto in vista di un giovamento, di un beneficio, di una soddisfazione o della felicità, mentre in realtà si rivela dannoso; non si può invece scegliere scientemente ciò che “non è corretto”, e che pertanto arrecherà certamente un danno. Come si dimostrerà in seguito, è *esattamente questa* l’opinione di Socrate: il “bene” e il “male” come li intendiamo noi non esistono affatto. Vi è soltanto “chi conosce” e “chi non conosce”, “chi sa” e “chi non sa”. Se l’uomo fosse realmente “onnisciente”, le sue azioni sarebbero sempre eticamente “buone”, poiché il “bene” etico giova sempre sia alla vita che alla felicità. Ma come possono coincidere le due cose? Mediante forse un dio che veglia

⁸ SENOFONTE, *Memorabili* III, 9, 4: πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἶονται συμφωρότατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν.

su entrambe elargendo premi e punizioni, come riferiscono le antiche credenze popolari? Oppure, come riteneva Kant, attraverso un postulato? Niente affatto! Ad una più attenta analisi risulta che il giovamento non è la misteriosa conseguenza di un “comportamento corretto”, ma che comportarsi correttamente consiste proprio nell’agire in modo vantaggioso. Questa argomentazione si presta a interpretazioni assai superficiali, come quella secondo cui “il bene è utile”; se però le cose stessero realmente così non occorrerebbe alcuna “conoscenza”. Socrate intende invece l’utile e il giovevole nel loro significato ultimo e più autentico, che può essere conosciuto soltanto attraverso uno sguardo in grado di penetrare l’essenza del mondo e dell’uomo. Questa concezione presuppone un grandioso ottimismo, in quanto prevede un mondo organizzato in modo che ogni comportamento adeguato all’essenza delle cose e dell’uomo conduca necessariamente al bene. Quel che l’uomo considera eticamente “buono” non è infatti un’istanza umana o divina, ma appartiene alla realtà *oggettiva* dell’esistente in quanto tale. È dunque evidente che un simile concetto di “bene”, identico a quello di “utile”, può accompagnarsi perfino a quello di “pietà”: infatti, dal punto di vista dell’uomo greco, “pio” è in senso autentico colui che con chiarezza di spirito rispetta la vera essenza delle cose e dell’uomo (e cioè l’essenza dell’essere in generale), e che in ogni sua azione e pensiero si com-

porta conformemente ad essa. Questo punto verrà approfondito in seguito; le riflessioni fin qui condotte sono tuttavia sufficienti a ridimensionare la paradossalità della tesi secondo cui il “bene” è identico all’ “utile” e nessuno sceglie scientemente il male.

In secondo luogo, ci riesce ancor più difficile comprendere per quale motivo Socrate non consideri il caso di chi, guidato da una “volontà” malefica e distorta, sceglie il male o il vizio pur conoscendo il bene; oppure il caso di chi “vuole” ma non può, poiché la sua buona volontà soccombe dinanzi agli istinti e alle passioni. Emblematica è in proposito la testimonianza di San Paolo: «vi è in me la volontà di fare il bene, ma non la capacità di attuarlo; non compio infatti il bene che desidero, ma il male che non vorrei. Se ora faccio quello che non vorrei, non sono più io a farlo, bensì il peccato che abita in me»⁹; «acconsento con gioia alla legge di Dio; ma nelle mie membra ne vedo un'altra, che muove guerra alla legge del mio spirito e nelle mie membra mi rende schiavo della legge del peccato».

Come ha ampiamente dimostrato la critica nietzscheana, in Socrate viene invece completamente a

⁹ SAN PAOLO, *Lettera ai Romani* VII, 18 seg.: τὸ γὰρ θέλειν παράκειταιί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ· οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία.

mancare non solo la volontà, ma l'*irrazionale* in genere.

Questa circostanza a noi del tutto inconcepibile trova conferma in tutte le fonti antiche, e dunque non soltanto nel Socrate platonico e senofonteo, ma anche in Aristotele. Nelle sue *Etiche* egli si cimenta in modo approfondito con Socrate, distinguendolo nettamente da Platone proprio in virtù di questa assenza dell'irrazionale.

Se a questo punto dell'indagine prendo a paragone Aristotele, è perché egli si avvicina in modo sostanziale al punto di vista moderno. L'identità di virtù e sapere viene infatti attribuita a Socrate sia nell'*Etica Nicomachea* («Socrate riteneva che tutte le virtù fossero forme di saggezza [...] e dunque ragionamenti [...] e scienze»¹⁰), sia nell'*Etica Eudemia* («Socrate considerava tutte le virtù scienze, e per questo motivo conoscere la giustizia ed esser giusti andavano per lui di pari passo»¹¹); su questo punto si vedano anche i *Magna Moralia*, 1182 a16 segg., 1198 a10 segg. e 1183 b8 segg.

Anche in Senofonte pio (εὐσεβής) è per Socrate «colui che conosce quel che le leggi prescrivono ri-

¹⁰ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1144 b18-30: Σωκράτης... φρονήσεις ᾗτο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς... Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετάς ᾗτο εἶναι, ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας.

¹¹ ARISTOTELE, *Etica Eudemia* 1216 b6-8: ἐπιστήμας γὰρ ᾗετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον.

guardo agli dèi»¹², giusto (δίκαιος) chi è al corrente di «quel che le leggi ordinano agli uomini»¹³. Di qui la continua distinzione tra ciò che è pio (τί εὖσεβές), bello (τί καλόν) e via dicendo; Socrate «considerava uomini dabbene coloro che erano a conoscenza di queste cose, mentre faceva chiamare schiavi quelli che le ignoravano»¹⁴. Nel colloquio con Ippia (IV, 4, 5) Socrate si dice infatti meravigliato della circostanza che innumerevoli tecniche si fondino su dottrine riconosciute e applicabili, ma che ciò non si applichi alla giustizia, la quale è in fondo anch'essa una tecnica e una scienza.

Questo primato del sapere risulta in modo assai evidente da un passo del *Protagora* di Platone (352 B), in cui Socrate domanda a Protagora la sua opinione sulla “conoscenza”. Secondo la moltitudine la scienza non sarebbe dotata di forza né di capacità di governare o comandare; piuttosto, quando in un uomo vi è scienza, il più delle volte non è quest'ultima a dominare, ma qualcos'altro, sia esso l'ira, il piacere, il dolore, l'amore o la paura. Per questo motivo la scienza viene comunemente considerata alla stregua di uno schiavo, trascinato qua e

¹² SENOFONTE, *Memorabili* IV, 6, 4: ὁ... τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδώς.

¹³ SENOFONTE, *Memorabili* IV, 6, 6: τὰ περὶ ἀνθρώπους νόμιμα.

¹⁴ SENOFONTE, *Memorabili* I, 1, 16: ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς ἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδάδεις ἂν δικαίως κεκλήσθαι.

là dagli eventi (cfr. in proposito Aristotele, *Etica Nicomachea* 1145 b25), mentre per Socrate è «bella e in grado di comandare l'uomo, e colui che conosce i beni e i mali non può essere dominato da nulla al punto da sentirsi costretto a disubbidire a ciò che essa gli comanda: basta infatti la sapienza ad aiutare l'uomo»¹⁵. Protagora è pienamente d'accordo con Socrate, e ammette che «sarebbe vergognoso, per lui più che per chiunque altro, negare che la sapienza e la scienza siano le più potenti tra le cose umane»¹⁶.

Contro questa concezione Aristotele solleva, in svariati punti della sua opera, alcune obiezioni che l'uomo moderno sarebbe pronto a sottoscrivere. In primo luogo, Socrate ignorerebbe l'irrazionale: «nell'identificare le virtù con le scienze egli eliminò infatti la parte irrazionale dell'anima, e così facendo sopprime anche la passione e l'attitudine morale [...]. Dopo di lui Platone divide giustamente l'anima nella parte razionale e in quella irrazionale, assegnando a ciascuna le virtù corrispondenti: e fece

¹⁵ PLATONE, *Protagora* 352 C: καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιστήμη καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἕανπερ γινώσκη τις τὰγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ' ἅττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύη, ἀλλ' ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ.

¹⁶ PLATONE, *Protagora* 352 D: εἴπερ τῷ ἄλλῳ, αἰσχρόν ἐστι καὶ ἐμοὶ σοφίαν καὶ ἐπιστήμην μὴ οὐχὶ πάντων κράτιστον φάναι εἶναι τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων.

bene»¹⁷. Il riferimento è al *Fedro*, in cui Platone espone la teoria dei due destrieri dell'anima (quello "migliore" e quello "peggiore"), e alla *Repubblica*, dove l'educazione ha luogo mediante la ginnastica e la musica, dato che le virtù si insinuano nell'anima attraverso l'abitudine e l'esercizio (518 D-E). Invece, osserva lo Stagirita, «Socrate confutava del tutto questo ragionamento, come se l'incontinenza non esistesse»¹⁸.

Per Aristotele Socrate non considererebbe la passione (πάθος) né l'attitudine morale (ἦθος) che danno il nome alle sue *Etiche* (Ἠθικά). Il concetto di ἦθος presuppone infatti una struttura cristallizzata nell'interiorità di un uomo attraverso la predisposizione naturale, l'abitudine e l'educazione. La virtù è per lo Stagirita una perfezione dell'attitudine morale, il che significa della natura, visto che tale attitudine è data appunto per natura: «gli uomini giusti, temperanti, valorosi e di qualsiasi altro genere sono tali fin dalla nascita»¹⁹ (come dimostrano altri luoghi aristotelici, ciò non è però del tutto

¹⁷ ARISTOTELE, *Magna Moralia* 1182 a20-26: συμβαίνει οὖν αὐτῷ ἐπιστήμας ποιῶντι τὰς ἀρετὰς ἀναιρεῖν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς, τοῦτο δὲ ποιῶν ἀναιρεῖ καὶ πάθος καὶ ἦθος... μετὰ ταῦτα δὲ Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἰς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον ὀρθῶς, καὶ ἀπέδωκεν ἐκάστω [τὰς] ἀρετὰς τὰς προσηκούσας. μέχρι μὲν οὖν τούτου καλῶς.

¹⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1145 b25-26: Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὥς οὐκ οὔσης ἀκρασίας.

¹⁹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1144 b5-6: καὶ γὰρ δίκαιοι

esatto, in quanto «le virtù naturali non sorgono senza sapienza, né vi è sapienza perfetta senza le altre virtù; piuttosto, esse cooperano l'una con l'altra, accompagnate dalla sapienza»²⁰). Tuttavia, questa “naturale” eccellenza non è ancora la virtù in senso proprio (ἡ κυρία ἀρετή, τὸ κυρίως ἀγαθόν), poiché può essere posseduta anche da animali e bambini. Essendo cieca, può addirittura rivelarsi deleteria e riprovevole, se presa isolatamente; diventa una virtù in senso proprio soltanto con l'aggiunta dell'intelletto, il quale è assente negli animali come nei bambini. L'errore di Socrate sarebbe quindi stato quello di considerare le virtù in quanto tali dei pensieri e dei ragionamenti, invece di affermare che non possono esistere senza pensiero e sono unite al ragionamento. Una decisione può infatti essere corretta soltanto se è accompagnata sia dalla virtù che dal pensiero (1145 a5).

Al pari di Socrate, anche Aristotele è convinto che nel sapere risieda il più grande dei poteri, e che sia quindi «giusto il principio socratico secondo cui nulla è più forte della sapienza»²¹ («infatti, come riteneva

καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τὰλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς.

²⁰ ARISTOTELE, *Magna Moralia* 1200 a8-11: οὐτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ [vale a dire le φυσικαὶ ἀρεταὶ] γίνονται, οὐθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργοῦσι πῶς μετ' ἀλλήλων ἐπακολουθοῦσαι τῇ φρονήσει.

²¹ ARISTOTELE, *Etica Eudemia* 1246 b34: ὀρθῶς τὸ Σωκρατικόν, ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως.

Socrate, sarebbe strano che pur essendovi scienza, a comandare sia qualcos'altro, trascinandola qua e là come uno schiavo»²²). L'Ateniese non coglierebbe però l'altro aspetto della questione, in quanto l'irrazionale e la passione, vale a dire il πάθος e l'ἥθος ad esso collegato, pongono l'uomo in condizione di possedere la conoscenza del retto agire come se non la possedesse — al pari di chi, pur ricordando una poesia a memoria, la recita distrattamente e senza comprenderne il significato, vuoi perché non la ha mai veramente capita, vuoi perché, distratto da un sentimento passionale, in quel momento non è in grado di “comprendere” alcunché (*Etica Nicomachea* 1147 a20). Per πάθος lo Stagirita intende infatti la brama, la collera, la paura, il coraggio, l'invidia, la gioia, l'amore, l'odio, il desiderio, la gelosia e la pietà. Se dunque Socrate sostiene che nessuno può agire scientemente in contrasto con ciò che è il meglio, ma soltanto per ignoranza, ciò è per Aristotele in evidente contraddizione con la realtà dei fatti, là dove l'uomo «intemperante, pur sapendo di fare cose malvagie, le compie spinto dalla passione, [mentre quello] temperante, sapendo che le sue brame sono malvagie, non le segue in forza della ragione»²³.

Per Aristotele occorre quindi distinguere tra un sa-

²² ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1145 b24: δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὥς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον.

²³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1145 b12-14: καὶ ὁ μὲν ἀκ-

pere per così dire passivo (μὴ θεωρεῖ), e un altro in grado di attivarsi in una conoscenza vera e propria (θεωρεῖ). Mentre il primo può benissimo accompagnarsi ad azioni ad esso contrapposte, fare qualcosa nella più assoluta certezza di commettere un errore è una mostruosità, in quanto «vi è differenza tra il compiere ciò che non si deve possedendo la scienza senza contemplarne l'oggetto e il compierlo contemplandone l'oggetto; quest'ultimo caso può sembrare strano, ma a ben vedere non è diverso dal primo»²⁴. Nella concezione aristotelica vi sono dunque molti modi di possedere e al contempo non possedere la scienza, come è evidente nei casi di coloro che sono in preda al sonno, alla follia o all'ebbrezza. Ciò vale anche per tutti gli uomini soggiogati dalle passioni, nei quali il possesso della scienza è del tutto privo di contenuto — come accade appunto a chi recita versi di Empedocle in preda a una passione (*Etica Nicomachea* 1147 all segg.). Occorre distinguere tra il sapere in quanto tale, inteso nella sua forma universale, e la forma specifica che esso assume in ogni caso concreto (ἡ καθόλου δόξα e ἡ περὶ ἕκαστα), per la quale è invece decisiva la percezione: «infatti

ρατῆς εἰδῶς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος, ὁ δ' ἐγκρατῆς εἰδῶς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίαι οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον.

²⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1146 b33-35: διοίσει τὸ ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ καὶ τὸ θεωροῦντα ἃ μὴ δεῖ πράττειν τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα· τοῦτο γὰρ δοκεῖ δεινόν, ἀλλ' οὐκ εἰ μὴ θεωρῶν.

alcune persone prive di conoscenze universali sono più capaci di agire di altre che le possiedono»²⁵ (quando ad esempio si sa che la carne magra è facilmente digeribile ma non si conosce nemmeno un tipo di carne magra il sapere non contribuisce in alcun modo alla salute, come invece accade a chi sa soltanto che è salutare la carne di pollo). Per lo Stagirita Socrate ha dunque ragione quando sostiene che l'uomo in preda alle passioni non agisce in base al primo genere di sapere, la scienza in senso proprio (κυρίως ἐπιστήμη), ma unicamente in virtù del sapere connesso alla percezione sensibile (αἰσθητικὴ ἐπιστήμη) (*Etica Nicomachea* 1147 b9 segg.).

Aristotele è perciò assai vicino al punto di vista socratico. La sua critica è rivolta al fatto che Socrate ignora il πάθος e l'ἥθος (ma è proprio in questa sua ignoranza che l'Ateniese dimostra di essere un greco antico!). Ciò che più crea sgomento nell'uomo moderno, l'idea di una scelta improntata alla "conoscenza" anziché alla "volontà", è invece anche per lui un punto fermo, anzi un'assoluta evidenza.

In questo caso viene però alla luce un'importante differenza rispetto a Socrate (e a Platone). Aristotele polemizza continuamente con la tesi socratica (e platonica) secondo cui la sapienza, da cui dipende la virtù in senso proprio, sarebbe una scienza

²⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1141 b16-18: διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἐτέρων εἰδόντων πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι.

e una tecnica. Nell'*Etica Nicomachea* (1139 b18 segg.) la definizione dell'essenza della scienza e della tecnica conduce al risultato che la sapienza è una virtù, e non una scienza o una tecnica (1140 b24), il che trova conferma nei *Magna Moralia*: «sembra che la sapienza sia una virtù, non però la scienza»²⁶. Quest'ultima consisterebbe infatti in una dimostrazione di ciò che non può essere diversamente da come è, mentre la tecnica genererebbe un oggetto il cui scopo non si trova al proprio interno, determinando così la differenza tra produrre (ποιεῖν) e fare (πράττειν). Pertanto, conclude lo Stagirita, è «evidente che la sapienza non è una scienza, poiché si rivolge all'individuale, il quale è a sua volta l'oggetto dell'azione»²⁷.

Di tenore diverso è il passo in cui Aristotele dichiara che «il sapere è una forma di conoscenza»²⁸. Questa tesi viene discussa a pagina 1246b dell'*Etica Eudemia*, la quale si conclude con l'osservazione che «è giusto il principio socratico secondo cui nulla è più forte della sapienza. Ma quando Socrate dice che la sapienza è scienza, questo non è giusto: infatti la sapienza è virtù e non scienza, trattandosi

²⁶ ARISTOTELE, *Magna Moralia* 1197 a16: ἔστιν δ' ἡ φρόνησις ἀρετή, ὡς δόξειεν ἄν, οὐκ ἐπιστήμη.

²⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1142 a23-25: ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον.

²⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1141 b33-34: εἶδος μὲν οὖν τι ἄν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέναι [...].

di un altro genere di conoscenza»²⁹. Il passo è stato ricostruito e studiato da Hans von Arnim (*Das Ethische in Aristoteles' Topik*, «Wiener Sitzungsberichte» 1927, 28 segg.), il quale a nostro avviso ha ragione a ritenere, contro Jaeger, che questa conoscenza non consiste, come in Platone, nella «contemplazione trascendente del valore supremo, ossia della divinità», bensì in una sapienza di ciò che è opportuno fare nel singolo caso.

Per Aristotele la virtù intesa come attitudine morale, e dunque come predisposizione naturale, è inseparabile dalla sapienza. Infatti «le altre virtù non sorgono senza sapienza, né vi è sapienza perfetta senza le altre virtù; piuttosto, esse cooperano le une con le altre, accompagnate dalla sapienza»³⁰; «di conseguenza, come per la parte opinativa dell'anima vi sono due specie di attitudini, vale a dire l'abilità e la sapienza, così anche per la parte etica ve ne sono due, la virtù naturale e la virtù in senso proprio — e di queste, la virtù in senso proprio non può esistere senza la sapienza»³¹. Che sia dunque

²⁹ ARISTOTELE, *Etica Eudemia* 1246 b34-36: ὁρθῶς τὸ Σωκρατικόν, ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως. ἀλλ' ὅτι ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὁρθόν· ἀρετὴ γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἐπιστήμη, ἀλλὰ γένος ἄλλο γνώσ<εως>.

³⁰ ARISTOTELE, *Magna Moralia* 1200 a8-11: οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὔθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργουσί πῶς μετ' ἀλλήλων ἐπακολουθοῦσαι τῇ φρονήσει.

³¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1144 b14-17: ὥστε καθάπερ

Socrate o il suo detrattore Aristotele a parlare, che Aristotele faccia o meno istanza di una virtù fondata nella natura, *a essere decisiva è sempre la consapevolezza etica* — ed è evidente che quest'ultima consiste in un “sapere” e in una “conoscenza” a prescindere da come la si vuol definire (se come ἐπιστήμη o altro).

Ma cosa ne è della “volontà”, di quella volontà “buona” o “cattiva” a cui l'uomo moderno attribuisce un ruolo determinante nell'etica? Nell'antica Grecia è totalmente assente, e non vi è nemmeno una parola che la definisca. Questa assenza si riscontra anche nelle Scuole filosofiche delle epoche successive, fino all'avvento dell'impero romano e del cristianesimo.

Per dirla in breve, noi moderni siamo convinti che il “bene” vada compiuto unicamente per se stesso. Gli Antichi la pensavano in modo identico, e sottolineavano a ogni piè sospinto che un comportamento poteva essere etico soltanto se ispirato a questo principio.

Tuttavia, noi crediamo che si possa benissimo “riconoscere” chiaramente il bene e ciò nondimeno agire in senso contrario. Dal nostro punto di vista la conoscenza deve accompagnarsi alla “volontà”, la

ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστί, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως.

quale, se è deleteria e “cattiva”, può scegliere di opporsi a tale conoscenza, talvolta arrivando persino a trarre gioia da questa sua ostinazione.

Socrate e i filosofi del suo tempo non hanno la benché minima nozione di una simile volontà. Il loro unico pensiero è che dalla corretta comprensione o conoscenza delle cose debba necessariamente scaturire un'azione altrettanto corretta.

Cosa significa tutto questo ai fini di una definizione del “bene”? E cosa ai fini di una definizione della “conoscenza”?

Affermare che la virtù è una “conoscenza” che ignora la “volontà” non è soltanto una tesi socratica, ma il principio su cui si fonda tutta la dottrina etica dei Greci e ogni loro riflessione sulla natura del corretto agire. Chi è virtuoso in senso socratico (e platonico) non agisce in base a una legge della sua ragione, cui è tenuto a “ubbidire” come a un imperativo categorico kantiano, ma facendo quel che è corretto dal punto di vista dell'essenza delle cose. Ciò significa che la legge del suo agire coincide con il λόγος in quanto tale, vale a dire con la razionalità. Per comportarsi in modo “corretto” e virtuoso si richiede dunque non il rispetto di una legge “categorica” universalmente valida, né tantomeno un impulso suscitato da un impeto del cuore, ma una chiara comprensione dell'essenza e del contesto dell'oggetto delle proprie azioni. L'equiparazione tra il bene e l'utile ne è la conseguenza: al

di là delle apparenze momentanee, l'azione corretta, corrispondente all'essenza delle cose, non può che condurre al bene — altrimenti non sarebbe corretta né corrisponderebbe all'essenza delle cose.

Agire “bene” non significa dunque seguire un ideale o un comandamento divino, ma la ragione, e ciò implica che in caso di riflessione approfondita la ragione sia in grado di indicare con certezza quel che è corretto fare.

Siamo così giunti al cuore del problema che affligge noi moderni. La nostra etica non crede nell'equiparazione del bene con il pensiero razionale, non ritiene che la nostra ragione sia in grado di riconoscere in ogni caso ciò che è “corretto” fare, e, quand'anche ciò si verifichi, è dell'avviso che sia necessaria anche una “buona” volontà, e che il “bene” sia dunque soprattutto opera della volontà. Come scrive Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, per noi «non vi è nulla al mondo, né è pensabile alcunché al di fuori di esso che possa esser preso senz'altro per buono fuorché una buona volontà».

Prima ancora di domandarci come sia possibile la dottrina etica di Socrate, quale sia il suo significato, quale il fondamento della sua verità e necessità, e quale il suo rapporto con la religiosità e l'essenza dell'uomo greco, vi contrapporremo la nostra concezione dell'etica, e cioè quella invalsa nel cristianesimo, perpetuatasi con Lutero e giunta a compi-

mento con Kant. In tal modo sarà possibile fare chiarezza sulla peculiarità e forse anche sulla verità dell'insegnamento socratico. Nell'esaminare lo svolgimento di questo processo potremo altresì apprezzare il ruolo avuto dal mondo romano rispetto alla Grecità vera e propria, e in tal modo dimostrare che le idee più sublimi della civiltà greca rinacquero in una nuova forma, rimanendo dunque intatte — anche se a prezzo di una perdita assai significativa, di cui Socrate non poteva certo rendersi conto.

La questione della “conoscenza” e della “volontà” in termini universali

A noi moderni appare incredibile che Socrate ignori completamente l'irrazionale. Già Eraclito aveva affermato che «l'attitudine morale è il demone dell'uomo» (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων), e fu proprio a partire da questa concezione di ἦθος che mossero le lunghe polemiche di Aristotele a Socrate; prima dello Stagirita era stato Platone a formulare, pur senza criticare Socrate, la teoria dei “destrieri” dell'anima, il coraggio (θυμός) e il desiderio (ἐπιθυμία). Socrate si era però spinto assai oltre, arrivando a ignorare completamente la “volontà” sia nel caso qualcuno non “voglia” una determinata cosa nonostante sia perfettamente al corrente dei benefici che ne derivano, sia che non possa effettivamente fare quella cosa, e commetta dunque un errore nonostante la sua buona volontà. Per Socrate la volontà non aveva pertanto alcuna importanza, mentre era decisiva la “conoscenza”.

A ben vedere questa “volontà” è però assente anche in Platone e in Aristotele. In entrambi si parla unicamente di una scelta (προαίρεσις) prece-

duta da una riflessione (βούλευσις), come peraltro avviene in tutto il mondo greco, dove il verbo βούλομαι si riferisce anche a ciò che è impossibile o comunque non in potere dell'uomo, come ad esempio la felicità; il caso di ἐθέλω è simile, non essendovi nemmeno qui alcuna traccia di volontarismo.

A questa concezione si contrappone la nostra idea di morale. All'inizio della *Metafisica dei costumi* Kant parla di «una buona volontà», e nella poesia *L'ideale e la vita* Schiller ci esorta:

Accogliete la divinità nella vostra volontà...

(105)

— là dove un greco avrebbe parlato di intelletto (νοῦς) o di raziocinio (διάνοια). In Schopenhauer la volontà ha un ruolo fondamentale sia nel *Mondo come volontà e rappresentazione* sia nello scritto del 1835 *Sulla volontà nella natura*, nel quale la filosofia dell'autore viene analizzata alla luce delle conferme ottenute dalle scienze empiriche sin dal momento della sua comparsa. Lo stesso si può dire per Nietzsche, autore della *Volontà di potenza*. Noi moderni siamo convinti che all'ideale etico si contrapponga una potenza misteriosa e terribile, radicata nel profondo dell'uomo: la “volontà”, che si accompagna a una completa libertà interiore e può essere ora “buona” ora “cattiva”. Il nostro problema è come convincere tale volontà a essere “buona”. Rispetto a questo interrogativo la “conoscenza” socratica sembra ancor più impotente di

quell'imperativo kantiano che Schopenhauer definì un «clistere» (*Sul fondamento della morale*, 1840).

Ma come è possibile che Socrate non sapesse nulla di tutto questo, mentre per noi è assolutamente evidente? Per rispondere a questa domanda occorre rifarsi ad una concezione più ingenua della moralità, quella della tradizione popolare — e a Kant. Infatti, mentre Socrate muove dall'oggettività, ossia dalla "conoscenza" di un nesso di cose, noi contempliamo tutto da un punto di vista soggettivo, riferendoci al nostro "sentimento" o alla nostra "volontà". Abbiamo una "sensazione" di ciò che è buono, giusto e nobile, la quale ci fa pensare che

Nel suo oscuro istinto l'uomo buono
è pur sempre consapevole della retta via

(Goethe, *Faust* 328-329).

Per noi

Quel che nessuna mente raziocinante comprende
l'animo di un bambino lo fa in semplicità

(Schiller, *Le parole della fede* 17-18),

e la dottrina cristiana ci ammonisce:

Se non diventerete come bambini
non entrerete nel regno dei cieli!

(Matteo, XVII, 3)

(mentre sappiamo che per Socrate, Platone e Aristotele un bambino non è capace né di virtù né di felicità). Secondo la nostra concezione il retto sentimento alberga nel cuore, o in una volontà buona o

cattiva. Il “bene” e il “male” sono per l’uomo moderno qualità dell’animo umano, mentre per Socrate consistono in una oggettiva correttezza o scorrettezza dell’agire, che si può “conoscere” e rispetto alla quale si può “commettere un errore”. Anche per noi il “bene” ha però un significato prettamente oggettivo, che va al di là di quello soggettivo della bontà d’animo o della buona volontà. La bontà d’animo e la buona volontà sono infatti “buone” soltanto nella misura in cui corrispondono a un bene assoluto e necessario, superiore all’uomo, che pretende riconoscimento e ubbidienza, ma verso il quale è anche possibile mancare di rispetto. Il bene consiste in un compito “affidato” all’uomo, e dunque in un *dovere*. Di quest’ultimo e della sua sacralità è testimone la nostra “coscienza” [*Gewissen*], intesa come una “conoscenza” [*Wissen*] legata alle antiche concezioni di συνειδὸς ἑαυτῷ e di *conscientia*. Essa è imperscrutabile, in quanto proviene dalla divinità: consiste in “comandamenti” divini definiti con assoluta precisione, come quelli di Cristo o le leggi non scritte (gli ἄγραφοι νόμοι)

Che non da oggi o da ieri, ma da sempre
sono in vita, né alcuno sa quando vennero alla luce ¹

(Sofocle, *Antigone* 456-457).

¹ SOFOCLE, *Antigone* 456-457: οὐ γάρ τι νῦν γε καχθές, ἀλλ’ αἰεί ποτε / ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη.

Al di sopra dell'uomo che non pensa o non crede a una tutela divina si erge l'istanza assoluta dell'onore (lo *honestum*), nella quale egli è sovrastato dalla società (inclusi gli avi e i posteri) e dalle sue norme inviolabili, definite con assoluta precisione (il *mos maiorum*). Infine, anche la "adorazione di se stessi" è una forma di devozione per un'entità superiore che impartisce ordini assolutamente precisi ed imperscrutabili*.

In tutte queste forme di consapevolezza etica, nettamente distinte le une dalle altre, l'uomo e la sua volontà si riferiscono a un'entità suprema, sia essa un dio, l'onore, o la nobiltà dei propri sentimenti (nell'"adorazione di se stessi"). Da questa entità egli riceve comandamenti universalmente validi, mentre nei singoli casi che concretamente si presentano viene ricondotto al retto agire attraverso gli ammonimenti della coscienza, dell'indole morale e del senso dell'onore. Tutte queste norme sono ricomprese nell'ampio concetto del *dovere*, e nella fattispecie di un dovere sacro, proveniente da una potenza sovrumana.

* È questa l'ingenua concezione, peraltro diffusa, in grado di rendere ragione in vario modo sia della buona volontà sia dell'entità che la sovrasta e le impartisce ordini. A ben vedere questa entità superiore e i suoi comandamenti sono però un imperscrutabile mistero capace soltanto di approssimarsi al divino, come dimostra Schiller nella sua poesia *Le parole della fede*. [N. d. T. Il brano viene qui riportato in nota ancorché depennato da Otto nel manoscritto originale].

Come si dimostrerà in seguito, una simile concezione dell'etica non si presta a obiezioni di sorta, poiché in essa sopravvive l'origine. La filosofia mira invece a sciogliere il nesso religioso o pseudo-religioso che lega questa concezione al sovrumano, e a spiegarla a partire dalla ragione. Per Kant "Dio" è un *postulato* soltanto a partire dalla legge morale. Poiché però l'etica ha un carattere legislativo, Dio si dimostra un presupposto implicito della ragione, come afferma Schopenhauer a pagina 125 del suo scritto *Über die Grundlage der Moral*. È dunque evidente che in termini filosofici la concezione greca è rappresentata da Socrate, quella moderna da Kant, e che l'una è nettamente contrapposta all'altra.

Nella *Critica della Ragion Pratica* Kant è alla ricerca del contenuto del dovere per la consapevolezza del pensiero. Secondo l'opinione comune tale contenuto risiede in un comandamento divino, vale a dire nell'indole o nella coscienza. Ma poiché ogni contenuto concreto è determinato ('*date determinate condizioni, si deve...*'), l'indeterminatezza del dovere può contenere soltanto la *forma* dei postulati. Kant individua questa forma nella *validità universale* dell'imperativo categorico: «agisci in modo che la massima, vale a dire la regola del tuo agire, possa in ogni tempo valere come principio di una legge universale», il che significa che ogni qual volta si pensa alla massima del proprio agire come

ad una legge universalmente rispettata non si deve incorrere in contraddizione.

Viene qui immediatamente alla luce il punto debole della dottrina kantiana. Se un comandamento o una regola devono essere universalmente riconosciuti, e dunque valere per chiunque si trovi in una data condizione senza dar luogo a contraddizioni, essi devono essere sensati e necessari in sé. Kant dà quindi per scontato qualcosa che è ben lungi dall'esserlo. La sensatezza e la necessità intrinseca di un comandamento sono nelle cose stesse, e pertanto “tautologiche” (ad esempio, il comandamento ‘non mentire’ è implicito nel concetto di verità, la quale altro non è che una forma di “correttezza”), oppure vengono tacitamente presupposti determinati fatti e nessi in virtù dei quali il comandamento non si definisce più in base dalla sua semplice forma, come ritiene Kant, ma tramite circostanze concrete. Pertanto, un simile comandamento non è “incondizionato” in senso kantiano, ma subordinato a determinati presupposti (se ad esempio si ammette la proprietà privata ogni sottrazione o appropriazione indebita è illecita, ma come ebbe a osservare Hegel il comandamento kantiano non si esprime affatto circa l'*opportunità in sé* della proprietà privata).

L'imperativo kantiano è dunque inutilizzabile nelle decisioni concrete, fuorché nei casi in cui queste sono “tautologiche”, e perciò anche scontate. Soltanto nelle tautologie risulta evidente se una

scelta è di per sé corretta, mentre in tutti gli altri casi ciò non è affatto chiaro. Non tener fede alla parola data comporta una contraddizione in termini anche a prescindere da ogni riferimento a una legislazione universale; ciò vale altresì per il principio di onorare i genitori, i quali sono onorabili per natura e definizione. In questi casi non vi è alcun bisogno dell'imperativo categorico, il quale si rivela anzi inutilizzabile, dato che per decidere se esso possa o meno assurgere a legge universale occorrerebbe piuttosto conoscere la correttezza intrinseca delle proprie azioni.

Schiller e Hölderlin ammirarono la bellezza e la nobiltà del sublime pathos che anima l'imperativo categorico kantiano. L'entusiasmo che esso ha suscitato e tuttora suscita ha però origine unicamente da questo pathos e dalla solennità con cui vi si celebra l'assolutezza del dovere. Il principio secondo cui non si deve agire in base al proprio arbitrio personale e momentaneo è infatti condiviso, oggi come allora, da ogni dottrina etica.

Ma come è potuto accadere che la filosofia kantiana incorresse nell'aporia di un imperativo categorico capace di esprimere soltanto il "dovere" dell'uomo, senza determinarne in alcun modo il contenuto?

In primo luogo attraverso i concetti di *volontà* e di *legge*. L'etica kantiana riconosce nell'uomo un'entità dinamica perfettamente autonoma (la "vo-

lontà’’), la cui natura non ha in sé e per sé alcunché di etico, né è necessariamente indirizzata a compiere azioni sensate e nobili piuttosto che ad esaudire il piacere del momento. Se questa “volontà” è “buona”, lo è soltanto in virtù della sua *ubbidienza*, nella fattispecie a una *legge* che le impartisce ordini dall’alto della sua sovranità; è invece “cattiva” se non ubbidisce a tale legge e dà seguito ai piaceri e agli istinti incontrollati. Finché questa legge ha una provenienza divina, come la dottrina cristiana ha sempre insegnato, questa argomentazione è ineccepibile, in quanto è Dio in persona a stabilirne il contenuto. Se invece la legge è fornita dalla “ragion pura”, è inevitabile che le manchi ogni contenuto, tranne il fatto di essere appunto una “legge” universalmente valida: quel che però essa prescrive al di fuori della sua vuota validità universale rimane privo di contenuto.

È questo il destino di ogni etica che consideri la moralità a partire dal concetto di *legge*. Secondo la sua stessa definizione, la legge è un’istanza che proviene all’uomo dall’esterno, e che egli deve seguire anche quando non corrisponde alle sue inclinazioni naturali. Come alla legge comunemente intesa si contrappone l’uomo ubbidiente o disubbidiente, così alla legge interiore della morale si contrappone la volontà, che le deve rispetto e ubbidienza.

Se si fa astrazione dalla “volontà” e dalla “legge” tutto diviene chiaro. Sono emblematici i casi di Schopenhauer, là dove l’assenza della “legge” determina anche il venir meno della necessità, e delle tre devozioni di Goethe, nelle quali il rispetto e la venerazione sono rivolte non a una legge che pretende ubbidienza, ma a un essere sacro in sé.

È però evidente che noi moderni non possiamo fare a meno della volontà. Siamo consapevoli che si tratta di una componente fondamentale della natura e della persona umana, anzi il nostro presentimento ci dice che nella sua intima essenza questa persona è propriamente una volontà. Lo confermano ancora una volta Schopenhauer, per il quale la realtà dell’essere consiste appunto nella volontà, e Goethe, che nella personalità ravvisa

La somma felicità dei figli della terra...

(Divano occidentale-orientale, Libro di Suleika 290).

Nessuna etica, nemmeno quella antica, nega che alle istanze superiori dell’uomo si contrappongano aneliti e impulsi dell’istinto (dei quali la Stoa dà peraltro un’interpretazione intellettualistica). Non sono soltanto questi istinti naturali, tesi ad una soddisfazione momentanea, a dover essere tenuti a freno e superati mediante una conoscenza ampia ed elevata, ma è l’uomo interiore in quanto tale a dovere riconoscere l’istanza ideale attraverso la sua “volontà”. Ciò presuppone che il bene morale, an-

ziché fondarsi nella natura dell'uomo e delle cose, si contrappone all'uomo impartendogli ordini dall'alto della sua autorità. Soltanto in virtù di questa *scissione* la scelta etica diventa una *volontà* (buona o cattiva). In termini universali si può dunque affermare che quanto più l'uomo si allontana dal contesto delle cose e della natura, tanto più la "volontà" gli si fa incontro come una potenza e un'entità autonome.

Questa scissione può acuirsi se intervengono dottrine e pratiche filosofico-religiose, come è accaduto nel mondo cristiano. In origine essa è però radicata nello spirito e nell'anima di un determinato genere di uomo, e può pertanto essere spiegata tutt'al più in senso metafisico. Si manifesta soprattutto nelle facoltà *dinamiche* dell'uomo, che si contrappongono a quelle statiche.

Cosa si intende dunque per "volontà"? Qualcosa di dinamico, che appartiene soltanto a se stesso. L'"uomo della volontà" è riferito a se stesso non in senso egoistico, ma in virtù di un potenziamento del sé che determina una presa di distanze dal mondo. Il suo essere non è interamente avviluppato nella natura delle cose, nel mondo e nella totalità dell'esistente; non è uno specchio o un'eco di potenze ed entità superiori, non vive in esse, non è unito ad esse e non è fuso con esse. Nelle sue più intime profondità egli è invece soprattutto un indivi-

duo, un io che il più delle volte anela ad essere liberato da se stesso.

A questo genere di uomo se ne contrappone uno completamente diverso. Si tratta dell'uomo greco, che all'apice del suo splendore non ha alcuna nozione di una simile "individualità", né della volontà nel senso appena esaminato. Ovviamente egli è al corrente di cosa sia la "scelta", ad esempio in ambito etico, e il decidersi per una cosa anziché un'altra (προαίρεσις), ma non conosce quell'entità ostinata, misteriosa, autoreferenziale e fondata esclusivamente in se stessa che è la "volontà".

Tutt'altra cosa è l'uomo romano. Con la sua *gravitas*, la sua *auctoritas* e la sua *majestas* egli esprime in ogni suo tratto distanza nei confronti della natura e del mondo. La personalità, l'introversione, il rigore, il potere, l'autorità, e dunque anche l'asprezza e l'oscurità della volontà si contrappongono al suo io e al mondo. La distanza, e con essa il rigore, sono dunque rivolti contro la sua stessa natura e la sua "individualità".

Mai la "volontà di potenza" si è palesata con una tale magnificenza e absolutezza come nel mondo romano. Qui l'ideale e la volontà di dominio sono contenuti nel concetto di *auctoritas*, il quale esprime una disciplina che deve manifestarsi anzitutto nel proprio modo di essere, nella risolutezza del carattere.

Questa predilezione per l'autorità e il dominio

non ha nulla a che vedere con la natura delle leggi in quanto tali, né con l'arbitrio con il quale vengono applicate. Al contrario, essa dà luogo al "diritto", la creazione più rappresentativa della civiltà romana, peculiare al popolo della volontà di potenza. Nella produzione del diritto viene alla luce il carattere di un popolo che si sentiva chiamato ad esercitare la sua autorità e il suo dominio assoluto, e che sarebbe stato l'artefice di un ordine mondiale altrettanto pervasivo e duraturo. Ciò non avvenne però tramite una miriade di "leggi", né attraverso una codificazione universalmente valida. Tra tutti i popoli i Romani possedevano infatti il minor numero di "leggi", e non disponevano pressoché di alcuna codificazione. Soltanto le norme che possedevano e conservavano nel tempo una validità universale venivano espresse in forma giuridica. I singoli casi venivano risolti da uomini dotati di *auctoritas*, i quali decidevano in base alle deliberazioni precedenti e al *mos maiorum* nella sua globalità. In tal modo veniva prodotto un diritto sempre nuovo, il quale, nella più rigorosa coerenza con la tradizione, era in fondo sempre quello antico.

Nel diritto romano la volontà di potenza si manifesta pertanto sia nell'idea di un ordine rigoroso e coerente, architettonicamente strutturato, sia nell'immediata applicazione di tale idea. Come afferma Rudolf von Jhering (*Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, Leip-

zig 1852, I, 333), «se il diritto romano si caratterizza più di ogni altro per il rigore della sua logica, il merito non è tanto della ragione che lo ha elaborato, ma della volontà che lo ha realizzato, sottomettendosi ad esso da un punto di vista pratico. [...] Questa spontanea sottomissione del popolo romano al comandamento della coerenza merita di essere ammirata assai più della tensione intellettuale da cui tale comandamento è scaturito. Altri popoli si sacrificarono per le loro idee religiose, quello romano per quelle giuridiche».

Di tale volontà di potenza sono espressione anche gli edifici di Roma antica. Il tempio romano si caratterizza per alcune peculiarità risalenti alla tradizione italica, e nella fattispecie etrusca: in primo luogo, esso è situato sopra un alto basamento, il che comporta, sulla facciata, la presenza di una scala e di un altare, talvolta collegati con un palco riservato agli oratori. In tal modo il lato di ingresso viene messo in rilievo più di quanto non avvenga nel tempio greco. Questo effetto è rafforzato da un profondo colonnato che si contrappone a una cella dotata di sole mezze colonne; il retro del tempio è invece spesso appoggiato a un muro.

In questo genere di architettura viene meno la plasticità del tempio greco, che si presta a essere osservato da tutti i lati. In un primo momento il tempio romano possiede ancora tutti e tre gli stili, successivamente prevale però il più pomposo, quello

corinzio. La plastica statuaria scompare completamente dinanzi alle decorazioni ornamentali, soprattutto a quelle delle pareti interne. Questo tempio appartiene a un *complesso monumentale*, magnifico per la compiutezza della sua composizione. È dunque evidente il divario rispetto ai santuari dell'antica Grecia come Olimpia, Delfi e l'Acropoli, nei quali ogni edificio era un mondo a sé stante, che prescindeva da tutti gli altri. L'esempio più straordinario di un simile santuario, rigorosamente organizzato, è il tempio di *Juppiter Heliopolitanus* a Baalbek in Siria (la costruzione di questo tempio ebbe certamente inizio sotto Augusto, mentre gli altri edifici del santuario furono costruiti verso il 200 d. C.). Un altro esempio è quello della cosiddetta *maison carrée* di Nemasus, una colonia latina fondata da Cesare verso il 49 a. C. A Roma non si sono conservati santuari di questo genere; rimangono tuttavia i Fori Imperiali, da quello di Cesare a quello di Traiano.

Oltre che nell'architettura, la volontà di potenza del popolo romano si manifesta anche nelle "costruzioni" poetiche e nella "struttura" dello Stato, l'*imperium*. Rientrano in questo contesto altresì la fisionomia dei Romani e il loro bisogno di adottare un genere artistico quale il ritratto, che derivava dalla maschera funeraria; proprio a quest'ultima e alle *images* essi attribuivano infatti un'enorme importanza.

Quanto detto finora risulta evidente se si paragonano i ritratti di due celebri condottieri quali Pericle e Cesare. In entrambi i casi non ci troviamo di fronte a rappresentanti del puro spirito, come lo sono i poeti e i filosofi, ma a uomini della vita attiva. Da un lato abbiamo la vitalità, l'ingegno e la bellezza; dall'altro il potere, la magnificenza e la maestà.

Discepolo di Anassagora e amico di Fidia, Pericle fu un contemporaneo poco più anziano di Socrate. Per quarant'anni fu a capo del popolo ateniese, nella stessa epoca in cui videro la luce il Partenone con le sue sculture e in cui Eschilo, Sofocle ed Euripide misero in scena le loro tragedie. Divenne celebre per il suo discorso in onore ai caduti del primo anno di guerra, il quale fu spesso accostato al socratismo; nelle sue parole il premio per cui gli Ateniesi combatterono fu la loro stessa città, la «Scuola dell'Ellade»: «siamo devoti al bello, ma con semplicità; amiamo la conoscenza, ma senza mollezza. [...] Ci distinguiamo dagli altri Greci anche per la nostra capacità di ragionare e rendere conto con chiarezza delle nostre imprese, mentre essi sono forti solo quando prescindono dal pensiero, e diventano insicuri quando riflettono. Meritano infatti di essere definiti virtuosi in sommo grado coloro che riconoscono con assoluta chiarezza gli avvenimenti terribili al pari di quelli graditi,

senza per questo farsi intimorire dai pericoli» (Tucidide, *Storie* II, 40-41).

Pericle discendeva da una stirpe di nobili origini. Prima di metterlo al mondo, sua madre Agariste sognò che avrebbe partorito un leone. Aveva una corporatura perfetta, a eccezione della forma allungata del cranio, che fu motivo di scherno da parte dei comici, i quali lo chiamavano perciò «testa di cipolla» (Plutarco, *Pericle* 3). È riportato che fosse questa la ragione per cui in tutti i suoi ritratti egli indossava un elmo; in realtà ciò è invece dovuto al fatto che Pericle ricoprì per quindici anni la carica di stratego. Fu soprannominato “l’Olimpio”, e i suoi discorsi paragonati a «tuoni e fulmini» (Plutarco, *Pericle* 8). A lui era dedicata una statua sull’Acropoli ad opera di Cresila, come attestano Pausania (I, 28, 2) e soprattutto Plinio, secondo il quale «Pericle Olimpio era degno di questo soprannome, e meraviglioso era il potere che la sua arte aveva di rendere gli uomini più nobili» ². A questa scultura risalgono le erme conservate a Londra, a Berlino e al Vaticano. La meglio conservata è quella di Londra, recante l’iscrizione Περικλῆς. Pur non trattandosi di un’opera artisticamente valida, questa copia replica fedelmente il portamento di Pericle, suscitando così lo stesso effetto dell’originale dell’Acro-

² PLINIO, *Storia naturale* XXXIV, 74: Olympium Periclen dignum cognomine, mirumque in hac arte est quod nobiles viros nobiliores fecit.

poli. Di questo busto Maxime Collignon ebbe a dire: «nei lineamenti decisi e regolari ci piace vedere rappresentate le qualità morali di Pericle, che spiegano e rendono giustizia del suo successo, della sua capacità di persuasione, della sua risoluta mitezza, della sua grande dignità nella condotta di vita e dell'incomparabile nobiltà dei suoi pensieri» (*Geschichte der griechischen Plastik*, Straßburg 1898, II, 142 seg.). In questa scultura Pericle non si confronta quindi con un "dovere", ma con l'*essere*, e cioè con il cosmo e gli dèi.

L'entusiasmo suscitato dai discorsi di Pericle è riportato da Plutarco (*Pericle* 17) e dalle celebri parole di Cicerone, secondo cui «egli lasciava negli animi di coloro che l'avevano udito il pungiglione insieme col diletto»³ (cfr. *Bruto* 44 e *Dell'oratore* III, 138). Ciò è confermato da Eupoli, il quale ricorda che «Πειθώ era seduta sulle sue labbra; in questo modo egli comandava, e, unico tra gli oratori, lasciava una puntura a coloro che lo ascoltavano»⁴. Un'immagine «particolarmente bella» di Pericle era anche quella rappresentata da Fidìa sullo scudo di Atena, in cui egli era raffigurato accanto allo stesso scultore (Plutarco, *Pericle* 31), come si

³ CICERONE, *Bruto* 38: ut... cum delectatione aculeos etiam relinqueret in animis eorum, a quibus esset auditus.

⁴ EUPOLI, *Demoi* 5-7: Πειθώ τις ἐπεκάθιζεν ἐπὶ τοῖς χεῖλεσιν. οὕτως ἐκῆλει, καὶ μόνος τῶν ῥητόρων τὸ κέντρον ἐγκατέλειπε τοῖς ἀκροωμένοις.

evince dalla ricostruzione di Hans Schrader (*Phidias*, Frankfurt a. M. 1924, 20 seg.).

Per quanto riguarda invece la fisionomia di Giulio Cesare dobbiamo rifarci a Svetonio (45 segg.), il quale racconta che egli era alto di statura, di carnagione chiara, e dagli occhi neri e vivaci. Sin da giovane fu affetto da calvizie, difetto che cercava di nascondere pettinandosi accuratamente i pochi capelli rimasti e accettando di buon grado, tra tutte le onorificenze che gli venivano offerte, unicamente la corona di alloro. Fu uno dei più brillanti oratori di Roma antica. Autore di commentari, poesie e studi linguistici (tra cui il *De analogia*), componeva i suoi scritti durante le spedizioni e le campagne militari. Fu un brillante spadaccino, cavaliere e nuotatore, ed era dotato di una resistenza e di una capacità di sostenere strapazzi a dir poco incredibili. Nelle marce procedeva in testa al suo esercito, a capo scoperto, nell'arsura come nella pioggia (in genere a piedi, in rari casi a cavallo). Anche in battaglia era il più coraggioso e il più audace.

Nel 1933 Erich Böhlinger pubblicò, in 48 tavole, una testa di Cesare rinvenuta ad Acireale nella seconda metà del XVII secolo, da cui si era staccato il naso nel 1874 (*Der Cäsar von Acireale*, Stuttgart). Come nel busto di Pericle, è da notare la finezza dei lineamenti della bocca, la quale sembra anch'essa "parlare" e testimoniare, al pari del condottiero ateniese, grande esperienza e ampiezza di

vedute. In questo caso non si tratta però di quella “dolce” arte del convincimento (Πειθώ) riscontrata in Pericle, ma di ciò che Napoleone Bonaparte definì come un «comandare o altrimenti tacere». La fronte è alta come quella di Pericle, ma assai più vecchia e angosciata. Questa “angoscia” appartiene alla “volontà”, ed è il simbolo della scissione, dell’autoreferenzialità e, in ultima analisi, del venir meno del mito e della fede (di qui anche il concetto di “angoscia” nella più recente filosofia esistenzialista!).

Ciò vale anche per la testa romana di Dresda, risalente suppergiù all’epoca di Cesare. Essa esprime energia, cipiglio e rigore, e i lineamenti sottili della bocca rivelano una forza di volontà a dir poco tragica. Il naso affilato dimostra che si tratta di una persona più energica e risoluta, ma anche assai più limitata di un Greco. Se questo volto ha un mito, non è il mito cosmico e universale, ma quello della profondità del sé e dell’anima di un singolo individuo. Esso appartiene alla volontà, ed è quindi essenzialmente un mito del dovere verso se stessi e del dominio sul prossimo.

La trasposizione di quanto detto finora in ambito femminile si riscontra nella statua della vecchia dama della Villa Albani, i cui lineamenti solenni esprimono un’infinita profondità interiore, serenità e consapevole rassegnazione. Anche se la tipologia di

questa statua proviene dall'arte greca, il volto è romano in tutto e per tutto.

Dunque l'uomo romano non è soltanto più austero, ma anche più limitato di quello greco. Egli è l'espressione di un'individualità carica di energia, riferita a un senso del dovere limitato a un'esistenza fortemente circoscritta (ed è per questo motivo che l'elemento individuale viene messo in risalto con la massima cura). Il Greco ha una concezione del mondo infinitamente più ampia: egli rifugge dal rappresentare ciò che è puramente individuale, e preferisce contemplare l'uomo in quanto "uomo", posto cioè dinanzi all'essere del mondo e non a un "dovere". Ed è proprio nell'abbracciare l'essere del mondo che quest'uomo è "mitico".

Tutt'altra cosa è l'uomo romano, come si è visto nel caso del Cesare di Acireale. Rispetto a Pericle colpisce la postura di Cesare: mentre il primo muove il capo lateralmente, il secondo è in posizione perfettamente diritta. Pericle è l'oratore che con le sue potenti parole persuade e convince un popolo libero, Cesare un *dictator* che impartisce ordini e personifica il regno della volontà:

Altri popoli, io credo, sono più abili
a conferire al bronzo il soffio vitale
e a far uscire dal marmo figure viventi;
altri sanno perorare meglio le proprie cause
e misurare con il compasso il movimento
del cielo e il corso dei pianeti:

Ma tu, o Romano, ricordati di governare i popoli
sottomettendoli al tuo dominio!

Le arti ti sono state date per imporre la pace
e il costume,

per risparmiare i vinti e vincere i superbi ⁵

(Virgilio, *Eneide* VI, 847-853, dopo la rassegna degli eroi).

La stessa magnificenza con cui l'uomo romano affronta il prossimo si ritorce tuttavia contro di lui e viceversa. Nel mondo romano la staticità dei Greci, la loro fede in una "natura" mitica ed eterna, viene soppiantata da una concezione del mondo dinamica. Quest'ultima si definisce in base a un compito, a una missione paragonabile a quella del popolo di Israele — e dunque in relazione al progresso, alla temporalità e alla "storia", come dimostrano il *Fatum* e i *Fata* del popolo romano e l'epos "storico". Per i Romani la divinità è essa stessa un *agens*, e dunque completamente diversa da quella greca, che coincide con l'essere. Questa loro missione è perciò di grande importanza sia per le peculiarità narrative dell'epos virgiliano sia per la filosofia della storia nel suo complesso.

In tal modo la *voluntas* penetra anche nella *filosofia*, e in special modo nell'etica. Ciò è particolar-

⁵ VIRGILIO, *Eneide* VI, 847-853: Excudent alii spirantia mollius aera / (credo equidem), vivos ducent de marmore voltus, / orabunt causas melius, caelique meatus / describent radio et surgentia sidera dicent: / tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes), pacisque imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos.

mente evidente e interessante dal momento che le dottrine filosofiche dei Romani sono mutate dal mondo greco, come ha osservato acutamente Max Pohlenz (*Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*, «Göttinger Nachrichten» 1941, 241 segg.). Questo fenomeno si può osservare con chiarezza già in Cicerone, poi soprattutto in Seneca, dove viene meno sia l'intelletto inteso come "bontà del pensiero" (διάνοια), il quale non è più al centro di tutte le attività dell'uomo, sia la consapevolezza che esso sia in grado di garantire la felicità anche sotto tortura. A Seneca non rimane altro che la *bona voluntas* (*Dei benefici* IV, 21, 6), anzi egli, filosofo stoico, arriva a sostenere che allo *stultus* «manca più la volontà che la scienza» (*Epistole* 81, 13), tesi che alla Stoa greca sarebbe sembrata una follia. In Seneca la *voluntas* è dunque talmente importante da palesare tutta la differenza tra lo stoicismo romano e quello greco.

È di grande interesse osservare come questa linea di tendenza si perpetui nel cristianesimo. La terminologia stoica di Clemente Alessandrino è chiaramente influenzata dal volontarismo cristiano, come si può constatare nel caso del verbo θέλω (M. Pohlenz, *Clemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum*, «Göttinger Nachrichten» 1943, 73 segg.). In Agostino la questione fondamentale è «quale sia la volontà dell'uomo», se *recta* o *perversa* (*La città di Dio* XIV, 6 segg.). Termini greci

come amore (ἀγάπη) ed errore (ἁμαρτία) acquistano ora un nuovo significato: l'“errore” diventa “peccato” (ἥμαρτες...). Come osserva in proposito Otto Hey, «la consapevole violazione, da parte della persona tragica, di quanto prescritto dalla coscienza, ha luogo soltanto con la rinascita della tragedia nell'Occidente cristiano» («Philologus» 1927, 162).

Non è qui il caso di soffermarsi oltre sull'influenza esercitata dal pensiero greco sulla dottrina e la filosofia cristiana. Ci limiteremo perciò ad un semplice accenno a Lutero e alla sua volontà coatta. Nel *De servo arbitrio*, un trattato in polemica con la diatriba di Erasmo *De libero arbitrio* (1524), la volontà dell'uomo viene paragonata a un destriero cavalcato da Dio o dal diavolo. In questa concezione non vi è più nulla che possa far pensare al discernimento o alla conoscenza, ma soltanto un'oscura energia che, lungi dall'essere libera e “sciente” come in Erasmo, finisce in balia di questa o di quell'altra potenza.

In tutti i casi in cui la “volontà” e la “legge” costituiscono il principio dell'agire, è di casa la fede nel male originario, nel peccato e nella salvezza. Ciò vale altresì per il *pathos della morale*, che ricorre anche in Kant, Schiller e in altri autori.

Questo *pathos* è invece del tutto assente nel mondo greco, dove l'uomo privo di morale è considerato uno “stolto”. Questi viene infatti rimproverato per la sua sfrenatezza e dedizione al piacere,

poiché, oltre a “non essere libero”, non è minimamente in grado di pervenire al suo vero obiettivo, l'autentico piacere dei sensi, essendo egli costantemente tenuto in ostaggio dai «piaceri del corpo» (*Memorabili* IV, 5, 1 segg.).

In base a quanto detto fin qui è dunque evidente che al *tipo della volontà* se ne contrappone un altro, cui non possiamo ancora dare un nome.

Non vi è dubbio che il tipo della volontà trova espressione non solo nella fisionomia, ma anche nel linguaggio. Lo dimostrano la rigorosa struttura della lingua latina con la sua rigida *consecutio temporum* e la “architettura” delle poesie e dei componimenti poetici, paragonabile a quella dei complessi monumentali dei santuari. Lo stile narrativo dell'epos virgiliano è anch'esso ispirato alla logica del “costruire”, così come l'accento espiratorio (*accentus*), il quale dà luogo alla riduzione vocalica e al troncamento in fine di parola, contrapponendosi all'accento musicale dei Greci (προσῳδία).

Ancor più importante è però rilevare che la religione romana *nega il mito*. Gli dèi vi vengono concepiti come entità assolutamente dinamiche e aniconiche; e quanto più la civiltà romana trova se stessa, tanto più netta è la “de-mitizzazione” (Carl Koch). L'uomo della volontà è chiuso in se stesso, lontano dall'essere delle cose e dalla natura. Egli è all'origine della dicotomia tra l'io e il mondo, che si riassume nell'ammonimento:

Natura e spirito – non è questa lingua da cristiani!

(Goethe, *Faust* II, 4897).

Là dove vi è natura, essere ed eternità vi è anche il mito. Nel momento in cui l'io dinamico si allontana dal mondo, quest'ultimo non viene più inteso in senso mitico o ontologico, ma dinamico, come dimostra il fatto che gli dèi romani sono degli *agentia*. La "volontà" è infatti rivolta alla conquista e all'asservimento. Soltanto in epoca moderna, e in particolar modo nell'Europa settentrionale, questo fenomeno si è dispiegato in tutti i suoi effetti: attraverso la tecnica le moderne scienze naturali hanno portato ad un assoggettamento e ad uno sfruttamento di una natura intesa in senso meramente funzionale. In proposito si è recentemente espresso José Ortega y Gasset, il quale, palesando una distanza incolmabile rispetto al mito, sostiene che l'uomo non possiede alcuna natura, ma è perennemente coinvolto nel «divenire» (*Geschichte als System und über das römische Imperium*, Stuttgart-Berlin 1943): l'esistenza umana altro non sarebbe che un trasformarsi e un muoversi, e dunque non un essere, ma energia e funzionalità.

A simbolo della differenza tra la volontà e la conoscenza si erge il giudizio che ne danno Schiller e Goethe (*Briefwechsel* 421, lettera del 9 febbraio 1798). Nel commentare un lavoro bocciato da Goethe, Schiller osserva: «non posso negare che questo scritto mi ha nauseato, poiché rivela, oltre a un'in-

dole ostinata e incapace di pervenire alla purezza argomentativa, un'incorreggibile asprezza dell'animo, se non una cecità, o addirittura un deliberato accecamento. Voi, che conoscete l'uomo meglio di me, chiamando in causa un'involontaria limitatezza riuscite forse a spiegare con più naturalezza ciò che io, che amo considerare gli uomini più intelligenti di quanto non siano in realtà, riesco a spiegarmi soltanto come una degenerazione della morale». Scrive infatti Schiller a Goethe in una lettera successiva, in cui si sofferma sulla differenza tra la tragedia sofoclea e quella moderna (*Briefwechsel* 370, lettera del 26 luglio 1800): «ai giorni nostri la tragedia [...] deve dimostrare forza e carattere, deve mirare a scuotere e ad elevare l'animo, non a dissolverlo. La bellezza spetta a chi ha la fortuna di nascere nobile; chi invece non la ha deve essere elevato a ricercarla».

All'antica Roma e al cristianesimo si contrappone il mondo greco. L'immagine di questa epoca all'apice del suo splendore è quella che ha in Pericle il suo rappresentante. Si tratta dell'epoca del Partenone, il cui retroterra artistico, umano e spirituale è stato recentemente messo in luce da un bellissimo studio di Ernst Buschor (*Das Kriegertum der Parthenonzeit*, «Feldpostbrief der philosophischen Fakultät der Universität München» 1943).

A questo quadro appartiene, accanto ai grandi artisti e poeti, Socrate, che dall'alto della sua sapienza

esercitò un'influenza incommensurabile su tutto il suo tempo. Tra tutti i suoi contemporanei egli è il più significativo esponente dell'epoca del Partenone. E anche se Nietzsche vide in lui un distruttore e un corruttore, in realtà egli non lo era affatto: vedremo in seguito che a Socrate va invece il merito di aver saputo *conservare* lo spirito autenticamente greco. Come avrebbe altrimenti Platone potuto ispirarsi proprio a lui, a un «Socrate giovane e bello», per giungere alle sue idee e concezioni più sublimi?

Nell'arte figurativa si manifestarono una trasfigurazione di tipo spirituale e una sublime libertà, unite ad una assoluta fedeltà alla realtà della natura. Ciò si verificò anche nel pensiero di Socrate, in cui la natura si fece spirito e lo spirito natura. Ad una concezione del mondo come quella socratica, che non aveva bisogno di ricercare la perfezione e la redenzione del mondo terreno al suo esterno, nell'imperscrutabile, corrispondeva in pieno l'idea che la verità, la bontà e la bellezza non fossero leggi, ma saperi.

Ed è un fatto inoppugnabile che un tempo il bene, il bello e il vero non erano contrapposti al piacevole e all'utile, né venivano contemplati a partire da una volontà egoistica o altruistica; si trattava bensì di oggetti di conoscenza, ossia di "realtà" profonde e sublimi, appartenenti all'*essere* e alla *natura*.

L'etica della conoscenza

In Socrate la volontà viene dunque a mancare completamente. Al suo posto vi è il *sapere*, vale a dire il discernimento realtà che devono essere comprese e che, una volta realmente “conosciute”, guidano l'agire umano con assoluta necessità.

Come è possibile questo? Ci troviamo forse dinanzi a quel che potremmo definire un puro razionalismo, un concettualismo astratto e un'elucubrazione intellettuale che si vengono a sovrapporre alla realtà vivente? Oppure manca Socrate di esperienza? Curiosamente, lo studioso moderno crede di essere assai più esperto e vicino alla realtà di Socrate. Basta però paragonare la vita dell'Ateniese a quella di altri filosofi per rendersi conto che mentre Kant e la maggior parte dei suoi colleghi furono dei pantofolai, egli ebbe una vita intensa sia come cittadino che come soldato, dedicata interamente a relazionarsi con gli uomini e i loro problemi esistenziali.

Ancor più importante è però rilevare che l'assenza della “volontà” e la centralità della “cono-

scenza” caratterizzano non solo Socrate (e Platone), ma il mondo greco nella sua globalità.

In questo contesto occorre osservare che il monito apollineo a cui si rifà Socrate non è rivolto all'animo o alla volontà, ma alla conoscenza. Come ricorda Wilamowitz, Γνῶθι σαυτόν è la formula con cui dal pronao del tempio delfico il dio salutava e si rivolgeva a coloro che vi entravano (*Erkenne dich selbst*, in *Reden und Vorträge* II, Berlin 1926). Sul significato di queste parole si soffermano Platone (*Carmide* 164 D e *Alcibiade Primo* 129 A) e Senofonte (*Memorabili* IV, 2, 24 segg.). Furono attribuite a uno dei sette saggi, che ne fecero dono a Delfi come primizia della loro sapienza (*Protagora* 343 B). La loro arcaicità è testimoniata da Aristotele, il quale riporta che prima di trovare accoglienza nel nuovo edificio esse figuravano nel tempio arcaico andato distrutto nell'incendio del 548.

Come è stato sottolineato infinite volte, e sin dai tempi più antichi, in tutti i casi in cui nel mondo greco si parla di sentimenti o di desideri la “conoscenza” è decisiva a prescindere dall'intervento dalla “volontà”. Nell'*Iliade* Odisseo fronteggia da solo l'attacco dei Troiani, dopo che tutti i suoi compagni sono fuggiti. Come deve comportarsi? Fuggire e perdere l'onore o tenere la posizione e patire l'“orribile” morte di chi rimane abbandonato? «Ahimé, che mi succede? Gran male se fuggo per paura della moltitudine; peggio ancora se vengo preso da solo: gli altri

Danai li ha già messi in fuga il Cronide»¹. La scelta può scaturire soltanto da una *riflessione* su quale sia il compito dell'uomo valoroso, in grado di distinguerlo dal vile. Odisseo prosegue perciò il suo ragionamento e si domanda: «perché il mio animo mi ha detto queste cose?». Infatti erano stati il suo istinto di conservazione e la sua volontà di rimanere in vita a suggerirgli di fuggire: «questo *so*, che i vili abbandonano la battaglia, mentre chi è valoroso deve resistere a maggior ragione, sia che colpisca sia che venga colpito»² (cfr. Wolfgang Schadewaldt, *Iliasstudien*, Leipzig 1938, 62 segg.). In forza di questa consapevolezza Odisseo non cede, e continua a combattere contro lo strapotere nemico fino al momento in cui Aiace sopraggiunge in suo aiuto. Pertanto, la sua decisione scaturisce immediatamente dalla “conoscenza” dell'unica “verità”.

Anche nei comportamenti “etici” viene sottolineata l'importanza della “conoscenza”, in luogo del sentimento o della volontà. Nell'*Iliade* Achille si domanda cosa accadrebbe «se il potente Agamennone sapesse dolcezza nei suoi confronti»³, visto

¹ *Iliade*, XI 404-406: ὦ μοι ἐγὼ τί πάθω; μέγα μὲν κακὸν αἶ κε φρέβωμαι / πληθὺν ταρβήσας· τὸ δὲ ρίγιον αἶ κεν ἄλώω / μοῦνος· τοὺς δ' ἄλλους Δαναοὺς ἐφρόβησε Κρονίων.

² *Iliade* XI 407-410: ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; / οἶδα γὰρ ὅτι κακοὶ μὲν ἀποίχονται πολέμοιο, / ὅς δέ κ' ἀρίστεύησι μάχῃ ἐνὶ τὸν δὲ μάλα χρεὼ / ἐστάμεναι κρατερῶς, ἦ τ' ἔβλητ' ἦ τ' ἔβαλ' ἄλλον.

³ *Iliade* XVI, 72-73: εἴ μοι κρείων Ἀγαμέμνων / ἦπια εἰδείη.

che egli «gli aveva bene insegnato ad essere indulgente»⁴ (occorre prestare attenzione al fatto che i termini εὖνοια ed εὖνους indicano la benevolenza, mentre ἄνοια, ἄνοος e ἀνόητος definiscono l'irragionevolezza). La stessa formula viene adottata da Odisseo, il quale definisce Enomao «il custode di porci che sa dolcezza nei suoi confronti»⁵ (verso che si ripete in XV, 39 e assomiglia a XV, 557). Al contrario, gli uomini duri «sono e appaiono senza cuore»⁶, mentre «chi ha cuore nobile cuore nobile dimostra»⁷. Queste parole di Penelope stanno a indicare che il mendicante forestiero deve essere trattato con tutte le cure, affinché si renda conto che ella «è superiore alle altre donne per mente saggia e consiglio»⁸. Infatti chi è “duro di cuore” viene biasimato da tutti, anche dopo la morte, mentre chi è “buono di cuore” viene stimato. È degno di nota che l'uomo duro viene qui definito come un ἀγνώμων e un *immitis*, termini che indicano in realtà una “incapacità di comprensione”. Edipo chiede alle Erinni di «non essere ἀγνώμονες con

⁴ *Scolio all'Iliade* XVI, 73 BL: καλῶς δὲ ἔφρασε τὸ εὖνοεῖν.

⁵ *Odissea* XIII, 405: ὅς τοι ὕων ἐπίουρος, ὁμῶς δέ τοι ἦπια οἶδεν.

⁶ *Odissea*, XIX, 329: ὅς μὲν ἀπηνῆς αὐτὸς ἔη καὶ ἀπηνέα εἶδῃ.

⁷ *Odissea* XIX, 332: ὅς δ' ἂν ἀμύμων αὐτὸς ἔη καὶ ἀμύμονα εἶδῃ.

⁸ *Odissea* XIX, 325-326: γυναικῶν / ἀλλάων περίειμι νόον καὶ ἐπίφρονα μῆτιν.

lui e con Febo»⁹ (là dove ἀγνωμοσύνη sta invece per “iniquità”). Anche di Achille si dice che «non è sano di mente, non ha in petto animo trattabile, ma, come un leone, sa solo cose selvagge»¹⁰: il suo senno non è “a posto” e il suo pensiero inflessibile. Nestore ricorda come «lui e l’Atride sapessero amicizia scambievolmente»¹¹ (fossero cioè “inclini” all’amicizia). La donna viene spesso definita come colei che “conosce fedeltà” (κεδνὰ ἰδυῖα): «accompagnando Telemaco, fiaccole accese portava la κεδνὰ ἰδυῖα Euriclea»¹². In XX, 57 questo epiteto viene attribuito a Penelope, mentre nell’*Inno ad Afrodite* si parla di «un padre e di una madre κεδνὰ ἰδυῖη»¹³. In VIII, 584 è probabile che Odisseo sogni «un amico gagliardo, che sa cose care»¹⁴ (cose “amorevoli”); infatti, «chi è suo compagno e conosce prudenza»¹⁵ vale per lui quanto un fratello. La conoscenza si rivolge inoltre anche alle “cose giuste” (αἴσιμα: *Iliade* XV, 207; *Odissea* II, 231 e

⁹ SOFOCLE, *Edipo a Colono* 86: Φοίβῳ τε κάμοι μὴ γένησθ’ ἀγνώμονες.

¹⁰ *Iliade* XXIV, 40-41: ᾧ οὐτ’ ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι οὔτε νόημα / γναμπτόν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ’ ὥς ἄγρια οἶδεν.

¹¹ *Odissea* III, 277: Ἀτρεΐδης καὶ ἐγὼ, φίλα εἰδότες ἀλλήλοισιν.

¹² *Odissea* I 428-429: τῷ δ’ ἄρ’ ἄμ’ αἰθομένας δαΐδας φέρε κεδνὰ ἰδυῖα / Εὐρύκλει’.

¹³ *Inno ad Afrodite* 134: πατρί τε... καὶ μητέρι κεδνὰ ἰδυῖη.

¹⁴ *Odissea* VIII, 584-585: ἥ τίς που καὶ ἐταῖρος ἀνὴρ κεχαρισμένα εἰδώς, / ἐσθλός.

¹⁵ *Odissea* VIII, 586: ἐταῖρος ἐὼν πεπνυμένα εἰδῆ.

V, 9), come dimostra la locuzione «sapere in cuore giustizia»¹⁶. Infine, in tutto il mondo greco si utilizza la formula di ringraziamento χάριν εἰδέναι, alla quale fanno eco, in latino, le locuzioni *gratiam habere*, *gratiam agere* e *gratiam referre*, e, in medio alto-tedesco, *Dank wissen*.

A questa particolare concezione di sapere si riferiscono anche Aristotele, il quale parla di un «altro genere di conoscenza» (γένος ἄλλο γνώσεως: *Etica Eudemia* 1246 b36), e, in epoca moderna, Spinoza, che si sofferma su una «conoscenza di un terzo genere, o intuitiva»¹⁷, e Schopenhauer (*Il mondo come volontà e rappresentazione* III, § 34).

Sin dagli albori della sua cultura, il Greco definisce “virtuoso” colui che “sa” cosa è “corretto”, “conveniente”, “amorevole”, “affabile”, “premuroso” e, soprattutto, chi conosce “bravura” e “nobiltà” (di qui il concetto di “aristocrazia”!).

Come dimostrano i dialoghi riportati da Senofonte e Platone, anche Socrate è instancabile nel domandare cosa sia la pietà, l’empietà, la bellezza, la bruttezza, la giustizia, l’ingiustizia, la temperanza, la follia, il coraggio, la viltà, la città, il cittadino, il governo degli uomini e l’attitudine a governare (*Memorabili* I, 1, 16 etc.). Non è alla ricerca di un “bene in sé” inteso come un principio da cui deri-

¹⁶ *Odissea* XIV, 433: περὶ γὰρ φρεσὶν αἴσιμα ἦδη.

¹⁷ B. SPINOZA, *Etica* II, propos. 40, schol. 2 e V, propos. 25-28: cognitio tertiis generis sive intuitiva.

vare la buona volontà, l'ubbidienza, l'amore, la beatitudine divina e ogni altra cosa. Piuttosto, egli dà per scontata l'esistenza dei concetti universalmente validi di "bontà", "bellezza", "giustizia", "pietà", "coraggio", "temperanza" e "affabilità", e si limita a domandare quale sia il loro significato e quale il loro senso autentico. Socrate è dunque alla ricerca dei *concetti originari*, ovvero dei *fenomeni originari* che l'uomo omerico "conosce" quando afferma di "sapere" "giustizia", "convenienza", "affabilità" e via dicendo. In questa sua indagine egli si spinge però assai oltre la "conoscenza" dell'uomo omerico. Quest'ultimo infatti "conosce" l'"affabilità" e la "giustizia", ma non al punto da saperne rendere conto a chiunque in modo chiaro; Socrate invece le "conosce" come delle forme o degli archetipi che gli si fanno incontro con assoluta evidenza, il che avviene a maggior ragione in ogni singolo caso in cui si manifestano. Dal suo punto di vista questa "conoscenza" deve quindi essere portata ad una chiara consapevolezza di sé, in modo da accorgersi della propria esistenza.

Ma se con questa sua dottrina Socrate supera la concezione che caratterizza la cultura greca sin dai suoi albori, nella sostanza egli rimane sul suo stesso terreno, in quanto per lui il "bene" non risiede nell'indole, nel sentimento o nella volontà, ma è qualcosa di *oggettivo* e di *reale*, dotato di un *proprio significato* e di una *propria legge*. Egli è dunque

un innovatore, ma al tempo stesso anche un conservatore. Come dichiara nel *Gorgia*, la sua conoscenza non è “solitaria”, poiché non scaturisce da un’illuminazione, un’idea o una logica evidenti in sé, ma dal *dialogo* (509 A). Di qui anche il suo rispetto per il νόμος, nel quale rinviene una coincidenza originaria, e per certi versi un dialogo inconsapevole, precedente a ogni formulazione giuridica (nemmeno la “conoscenza” omerica testé esaminata è infatti individuale, ma comunitaria).

Vi sono dunque forti somiglianze tra come Socrate intende la conoscenza e la concezione anticamente greca secondo cui gli stati d’animo e i comportamenti dell’uomo hanno un loro antipodo oggettivo, essenziale e divino (come nel caso di χάρις, αἰδώς etc.).

La conseguenza di quanto detto finora è che se la “correttezza” e la “giustizia” sono realtà conoscibili, esse devono non soltanto fondarsi saldamente in se stesse ed essere prive di contraddizioni, ma anche trovarsi in un contesto necessario e significativo rispetto alle altre realtà del regno dell’essere. Non possono quindi consistere semplicemente in imperativi categorici dal carattere apodittico (‘tu devi...’), ma devono risiedere nella natura delle cose stesse, dalle quali è necessario che scaturiscano sotto forma di istanze, affinché il pensiero possa penetrare l’essenza della cosa stessa e adeguarvisi. È questo il motivo per cui Socrate prende continua-

mente a paragone le varie τέχναι, da cui muove per dimostrare che l'agire etico segue gli stessi princìpi, e che la virtù è sia una scienza sia una tecnica, poiché richiede anch'essa una chiara conoscenza dell'oggetto, dei presupposti e delle conseguenze delle proprie azioni.

Questa concezione è stata fortemente criticata da Aristotele, il quale rileva una differenza tra la tecnica e la virtù (*Etica Nicomachea* 1105 a26 segg.): mentre la prima viene giudicata soltanto in base ai suoi prodotti, i quali devono essere “buoni” in sé, la seconda dipende essenzialmente dalla disposizione interiore, dal carattere e dall'indole di chi agisce. La tecnica dà alla luce a un oggetto prezioso, il che richiede, oltre alla conoscenza dello scopo di tale oggetto, la nozione degli strumenti e delle abilità necessari a produrlo — procedimento dal quale rimane tuttavia esclusa la persona che materialmente produce l'oggetto; l'etica ha invece il compito di determinare degli effetti nell'ambito della collettività degli uomini, il che naturalmente comporta un coinvolgimento di colui che agisce, il quale diventa egli stesso oggetto delle proprie azioni. Costui deve lasciarsi andare a un comportamento che non può avere luogo senza il suo stesso consenso; pertanto l'atteggiamento interiore, nel quale Aristotele rinviene la differenza essenziale rispetto alla tecnica, emerge necessariamente dalla natura della cosa in questione.

Gli *effetti* che un simile atteggiamento determina nella collettività devono costituire l'obiettivo della "conoscenza" e conseguire dalla stessa oggettività: essi consistono in ciò che è benefico e vantaggioso (τὸ ὠφέλιμον). Questo scopo dell'agire etico è stato al centro di innumerevoli disquisizioni, nelle quali si è persino arrivati a sostenere che non potesse essere degno di Socrate. In realtà esso altro non è che la semplice evidenza, la quale si manifesta quando ciò che è "corretto" e "buono" risiede nell'essenza delle cose stesse e non in un'indole, in un sentimento o in una volontà; pertanto, questa "correttezza" può coincidere unicamente con l'utilità e la convenienza, ossia con l'atteggiamento corrispondente alle istanze di giovamento insite nell'oggetto del proprio agire.

A questa argomentazione si obietterà che non è possibile riconoscere cosa è utile in senso supremo. La quantità e l'univocità delle testimonianze non lasciano però spazio a dubbi sul fatto che per Socrate il bene era identico all'utile.

Con questa sua tesi Socrate si contrappone nel modo più netto a ogni etica dogmatica: egli ribadisce continuamente che ogni bene può essere tale solo *in relazione a qualcosa*. La necessità logica della "conoscenza" consiste proprio in questo, poiché altrimenti non si tratterebbe di una conoscenza autentica, ma della semplice cognizione di un comandamento.

Il *criterio* di una simile conoscenza è il “bene”, anche se Socrate rifiuta l’idea di un bene in sé. Il bene socratico può essere soltanto “rivolto a qualcosa”, e dunque *relativo*. Ma relativo a cosa? Rispondere a questa domanda significa interrogarsi intorno al concetto di “utile” (ὠφέλιμον, χρήσιμον), che da sempre ha dato scandalo, il più delle volte impedendo che Socrate potesse essere compreso correttamente. Occorre dunque un chiarimento preliminare, in modo da fugare le perplessità per un’etica che appare orientata esclusivamente al “buon esito” delle azioni.

Nei *Memorabili*, alla generica domanda di Aristipppo vòlta a stabilire «se Socrate conosca qualcosa di buono» questi risponde affermando di «non conoscere né di voler conoscere un bene buono a nulla»¹⁸. Infatti ogni cosa è buona e cattiva al tempo stesso, e cioè buona in vista di un obiettivo, cattiva in vista di un altro: ciò che è «buono per la fame è cattivo per la febbre», e via dicendo (III, 8, 7; cfr. IV, 6, 8). Dunque il bello e il buono coincidono: «tutte le cose di cui si servono gli uomini vengono giudicate belle e buone in relazione a ciò per cui sono utili [...]. Tutte le cose sono belle e buone se si adattano bene a uno scopo, brutte e cattive se vi si adattano male»¹⁹. In

¹⁸ SENOFONTE, *Memorabili* III, 8, 2-3: εἴ τι εἰδείη ἀγαθόν... ἀλλὰ μὴν... εἴ γ' ἐρωτᾷς με εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα ὃ μηδενὸς ἀγαθὸν ἐστίν, οὔτ' οἶδα... οὔτε δέομαι.

¹⁹ SENOFONTE, *Memorabili* III, 8, 5: πρὸς ταῦτά δὲ καὶ τὰλλα

un passo successivo Socrate è esplicito nell'affermare che l'utile può favorire una persona e danneggiarne un'altra, a patto che sia davvero utile e giovevole (IV, 6, 8 seg.). Nel *Protagora* i beni vengono infatti definiti «cose utili agli uomini», e in ultima analisi ricondotti alla loro capacità di procurare piacere o liberare dal dolore. Ciò implica però l'idea di un piacere non momentaneo, ma consistente nella somma di tutti gli effetti che tali beni produrranno in futuro (333 D seg. e 353 C segg.).

Nella *Repubblica* Socrate attribuisce la giustizia alla categoria dei beni sommi, desiderabili sia per se stessi sia per le loro conseguenze (358 A). Dopo un lungo discorso Adimanto pretende che Socrate gli illustri «quali effetti hanno la giustizia e l'ingiustizia per se stesse e su chi le possiede, siano o meno celate agli dèi e agli uomini, e [che gli dimostri] che la prima è un bene, la seconda un male»²⁰. Socrate esamina allora la questione da un punto di vista più ampio, e cioè nello Stato (368 D segg.). Il risultato dell'indagine è che la giustizia adeguata all'oggetto dell'agire, in grado di elevare l'uomo e renderlo migliore e più sapiente, ha luogo “sponta-

πάντα οἷς ἄνθρωποι χρῶνται καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ νομίζεται, πρὸς ἅπερ ἂν εὐχρηστα ᾗ... πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλὰ ἔστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχη, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς.

²⁰ PLATONE, *Repubblica* 367 E: τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὐτήν, ἑάντε λανθάνῃ ἑάντε μὴ θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους, ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστι.

neamente''. Il "bene assoluto" è infatti conforme all'essenza, e consiste nella *conoscenza* e nella *razionalità*: il suo ruolo è simile a quello della "volontà" in Kant e a quello del "concetto" in Hegel.

In questa concezione del bene la critica ha ravvisato dei limiti, fino a credere che non potesse essere degna di Socrate. Per Hans von Arnim la tesi secondo cui «il bene è utile per colui al quale è utile»²¹ non rispecchierebbe il pensiero di Socrate nella sua interezza (*Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*, Kopenhagen 1923, 149). Senofonte si sarebbe infatti limitato ad annotare le argomentazioni in cui Socrate riconduce il bello e il buono all'utile e al giovevole; pertanto, l'idea di una relatività del bello e del buono non sarebbe potuta essere l'ultima parola di Socrate, il quale avrebbe invece riferito necessariamente ciascuna cosa bella e buona a un bello e a un bene *assoluti*, anziché a uno scopo. Basandosi su un'interpretazione critica del testo senofonteo, von Arnim è persino convinto di poter dimostrare che il Socrate storico sostenesse questa tesi, il che non ci trova affatto d'accordo.

Il fatto che Socrate asserisca a più riprese, e senza possibilità di equivoco, di conoscere esclusivamente un bene "buono" a qualcosa, esclude che

²¹ SENOFONTE, *Memorabili* IV, 6, 8: τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθὸν ἐστὶν ὅτῳ ἂν ὠφέλιμον ᾗ.

egli possa avere teorizzato un bene assoluto. Come avrebbero potuto altrimenti le Scuole che a lui si ispirarono cadere in contraddizioni così profonde proprio su questo punto? Contro questa obiezione von Arnim non ha argomenti validi da opporre.

Altri studiosi criticano Socrate per non avere egli concepito un bene assoluto, e ravvisano in questo una lacuna del suo pensiero; costoro tuttavia non tengono conto del fatto che il metodo socratico, improntato alla conoscenza, esigeva esattamente questo.

Se qualcuno avesse chiesto a Socrate quale fosse in definitiva lo scopo ultimo di ogni agire, egli avrebbe senz'altro citato la felicità, e l'avrebbe definita in base all'adagio che nulla è più piacevole della consapevolezza di divenire "migliori", vale a dire "più sapienti". Seppure in modo implicito, ciò risulta con assoluta chiarezza dal colloquio riportato in Senofonte (*Memorabili* IV, 2, 34 segg. e 36), dal quale si evince senza ombra di dubbio che per Socrate la felicità in quanto tale non è mai relativa (su questo passo, e in particolare sul colloquio riportato in IV, 2, 31 segg., cfr. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, 418).

Innumerevoli dialoghi riportati da Senofonte chiariscono in che senso Socrate intenda il rapporto tra la felicità e l'utile. E anche se Eduard Zeller considera completamente prive di spessore filosofico le argomentazioni riportate in queste conversazioni (*Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker*, in:

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II, 1, Leipzig 1889, 152 seg.), la loro profondità e verità merita di essere riconosciuta e ammirata, in quanto esse coincidono con una concezione primordiale, sopravvissuta fino ad oggi nelle massime e negli adagi della tradizione popolare.

Nei *Memorabili* (III, 9, 10-13) Socrate afferma che re e capo non è colui che detiene effettivamente una carica, ma soltanto chi sa comandare. Se è infatti inevitabile che l'uomo superficiale e ignorante commetta degli errori, incorrendo in conseguenze nefaste che lo porteranno infine alla rovina, non è nella natura delle cose (οὐκ ἔξῃστι) che chi detiene il potere non recepisca la correttezza di un ragionamento o di un saggio consiglio. E all'obiezione che il tiranno può persino permettersi di uccidere colui che gli dà buoni consigli, Socrate replica: «credi che chi uccide i suoi alleati migliori se la cavi senza subire un danno o una pena, o che incorrerà in una punizione di poco conto? Non ti sembra piuttosto che così facendo egli andrà invece rapidamente in rovina?». In questo caso l'impulso ad agire in modo corretto scaturisce da una "convenienza" strettamente personale, accompagnata da una profonda conoscenza dell'essenza delle cose e paragonabile al «sapere» di cui parla Goethe in riferimento alla gratitudine. Quanto si è detto nel corso di questo capitolo dimostra tuttavia che occorre sof-

fermarsi anche su un'altra idea di "utilità", ben più universale di questa.

In III, 7, 9 Socrate esorta il suo interlocutore a partecipare attivamente alla vita pubblica, visto che il suo contributo potrebbe risultare di giovamento; infatti, se la politica prospera, ne hanno gran vantaggio coloro che vi partecipano, i concittadini e gli amici.

Socrate considerava gli amici alla stregua di preziosissimi possedimenti: «la maggior parte degli uomini sa rendere conto con esattezza dei propri beni anche se questi sono numerosi; tra un numero assai più ristretto di conoscenti costoro non sanno tuttavia indicare con certezza chi è davvero loro amico, e questo nonostante un caro amico valga assai più di qualsiasi ricchezza» (II, 4, 4-5). E quando Socrate definì l'invidia un dolore per il successo degli amici, gli domandarono stupefatti come ciò potesse essere possibile, al che egli disse: «molti hanno un'indole che impedisce loro di assistere alle sofferenze altrui. Perciò li aiutano quando si trovano in difficoltà, ma quando le cose vanno loro bene ne soffrono; ciò non accade tuttavia all'uomo assennato, ma sempre agli sciocchi»²² (queste considera-

²² SENOFONTE, *Memorabili* III, 9, 8: πολλοὶ οὕτω πρὸς τινὰς ἔχουσιν, ὥστε κακῶς μὲν πράττοντας μὴ δύνασθαι περιορᾶν, ἀλλὰ βοηθεῖν ἀτυχούσιν, εὐτυχούντων δὲ λυπεῖσθαι. τοῦτο μὲν τοι φρονίμῳ μὲν ἀνδρὶ οὐκ ἂν συμβῆναι, τοὺς ἡλιθίους δὲ αἰεὶ πάσχειν αὐτό.

zioni sono importanti anche rispetto alla nozione schopenhaueriana di “compassione”).

A proposito dell'amore tra fratelli è significativo il colloquio tra Socrate e Cherecrate, il quale non aveva un buon rapporto con il fratello Cherefonte. In II, 3, 1 segg. Socrate osserva che il loro comportamento assomiglia a quello di due mani che, anziché aiutarsi vicendevolmente, adempiendo così allo scopo per le quali il dio le ha create, si ostacolano l'un l'altra: «non è forse il colmo della follia e della malvagità utilizzare ciò che fu creato per essere utile allo scopo di procurare un danno? I fratelli, così mi pare, il dio li ha creati perché si giovino a vicenda più che le mani, i piedi, gli occhi e tutte le altre cose da lui generate appaiate negli uomini»²³. Ecco dunque il significato di ogni rapporto tra consanguinei!

Sulla necessità della disciplina e dell'autocontrollo (ἐγκράτεια) Socrate si sofferma in I, 5, 5 seg., II, 1, 1 segg. e IV, 5, 9, dove è riportato in modo dettagliato che soltanto colui che si tiene a freno e non cede al godimento del momento può partecipare del vero piacere.

Socrate metteva inoltre in guardia dalla vanità e dalla millanteria, affermando che «la miglior via per

²³ SENOFONTE, *Memorabili* II, 3, 19: καὶ μὴν ἀδελφῶ γε, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐπὶ μείζονι ὠφελείᾳ ἀλλήλοιν ἢ χειρὲ τε καὶ πόδε καὶ ὀφθαλμῶ καὶ τὰλλα ὅσα ἀδελφὰ ἔφυσεν ἀνθρώποις.

giungere a una buona reputazione è cercare di essere virtuosi in tutto ciò in cui si vuol essere considerati tali» (I, 7).

In tutti questi esempi è evidente che, pur senza dichiararlo esplicitamente, Socrate ha in mente un “assoluto” necessariamente connesso all’utile. Si tratta dell’*essenza della cosa*, che rappresenta il lato oggettivo della “conoscenza”. I *comandamenti divini* in senso supremo sono per lui le leggi non scritte (gli ἄγραφοι νόμοι), in quanto la loro violazione ha conseguenze gravi e *del tutto immediate*, come la profezia malata nel caso di incesto tra genitori e figli (IV, 4, 22 seg.).

Contrariamente a quanto afferma Zeller (*Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker*, 158), non ha luogo alcuna contraddizione se Socrate considera la virtù lo scopo ultimo della vita (come avviene ad esempio nei succitati passi platonici, nei quali l’uomo è tenuto a essere «quanto più possibile perfetto e sapiente»²⁴) e al contempo la raccomanda per i vantaggi che ne derivano. Secondo Zeller, Platone accennerebbe invece proprio a questa contraddizione quando nella *Repubblica* rimprovera ad Adimanto di elogiare la giustizia senza apprezzarla in sé, ma soltanto per le sue conseguenze vantaggiose, tra cui la buona reputazione (368 D seg.). Per So-

²⁴ PLATONE, *Apologia* 36 C: ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο.

crate la giustizia implica un comportamento sensato e consapevole, ma egli è convinto che questa sensazione, cui corrisponde una “conoscenza”, appartenga alla natura delle cose, e debba quindi condurre sempre anche al bene di chi agisce. E anche se in molti casi la giustizia e il bene vengono dimostrati in base al buon esito di un’azione, ciò non contraddice affatto la dottrina che individua nel bene lo scopo ultimo della vita. Ciò vale altresì per un passo del *Fedone* (68 D seg.), in cui la raccomandazione della temperanza ha come unico risultato una sfrenatezza senza limiti.

Quel che distingue Socrate dagli altri filosofi morali, da Platone fino ai giorni nostri, è l’*assenza del pathos etico*. È del tutto evidente che il “senso” dal quale egli fa dipendere ogni cosa non si trova nell’uomo, né in una “istanza assoluta” del suo spirito o della sua anima, ma nell’essenza delle cose stesse; esso è infatti in tutto e per tutto oggettivo, e pertanto *oggetto di conoscenza*. Solo così la dottrina etica di Socrate poteva essere ancora “popolare” e “naturale” in senso alto. In seguito alla sua morte si aprì un dibattito sul significato del suo insegnamento: in cosa consisteva questa “conoscenza”? Da dove proveniva? Essa fu separata dalla concezione naturale, sapienziale e profetica del mondo oggettivo, e ottenne così un oggetto metafisico: le idee di Platone. In tal modo la conoscenza si fece un affare del “puro spirito”, mentre il bene

e la giustizia divennero “assoluti”, ponendo le basi per un’etica che avrebbe presto criticato quella socratica.

Infine, per Zeller la filosofia socratica testimoniata in Platone sarebbe incompiuta, in quanto porrebbe come *scopo supremo dell’etica* il perfezionamento dello spirito e la cura dell’anima senza tuttavia essere capace, per mancanza di sistematicità e altri suoi difetti, di «riferire tutte le attività umane a questo scopo ultimo e assoluto» (*Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker*, 160); è però evidente che questa critica riposa su un grande equivoco e pregiudizio.

Gli epigoni dei grandi sapienti come Socrate, quali furono i suoi successori, pretendono di avere sempre un concetto univoco su cui poter contare in modo assoluto, e pervengono in tal modo a una “spiritualità” radicale, che fa perdere loro di vista il nesso prezioso e fecondo con l’essenza vitale delle cose e con il “mondo”. Nasce così il dogma, che costituisce sempre una violenza alla realtà, la quale è intrinsecamente polare. *E Socrate è la grande alternativa ad ogni dogma.*

In conclusione, occorre chiarire una volta per tutte il significato dell’equiparazione socratica tra il bene e l’utile.

La “conoscenza” è un principio assolutamente decisivo, il quale implica un orientamento in base all’essenza delle cose, all’*essere*. Questo essere, a

cui si rivolge la riflessione socratica, è quello dell'uomo inteso come individuo e membro di una collettività. Si caratterizza per l'amicizia e l'inimicizia, per il dare e il prendere, per il concedere e il rifiutare, per il coraggio e la viltà, per il trarre piacere e il rinunciare al piacere, per la gratitudine e l'ingratitude; tutti casi in cui vi è sempre un atteggiamento "corretto" da tenere e uno "scorretto" da evitare. Rispetto alla collettività, ciò vuol dire che esiste oggettivamente una giustizia e un'ingiustizia, poiché questo essere possiede in tutte le sue forme una *necessità* interiore, un *senso* che si dà a riconoscere in una consequenzialità subordinata a leggi. L'osservazione scrupolosa di questa necessità deve condurre l'uomo, inteso come individuo e membro di una collettività, a trovarsi in una "buona" disposizione — esattamente come l'osservazione delle leggi dell'organismo fisico determina necessariamente il ripristino o il mantenimento della salute. Si può quindi riconoscere con assoluta certezza l'azione eticamente "corretta" dal "bene", dal "giovenevole" e dall'"utile", ovvero dai risultati che essa necessariamente produce. Non ci si deve però far trarre in inganno da ciò che è momentaneo o semplicemente apparente, come avviene nel caso della salute, ma rivolgere lo sguardo alla totalità e alla fine degli eventi.

È questo il motivo per cui Socrate domanda incessantemente 'τί ἐστὶ...'. Alla base di questo in-

terrogativo vi è una fiducia incondizionata nella natura e nelle potenze che vi vigono. Ed è evidente che chi nella propria vita individuale si comporta “correttamente”, e cioè in conformità alle istanze naturali del mondo fisico, sia destinato a essere e a rimanere “in buona salute”. Il problema che affligge noi moderni è di non voler ammettere che chi si comporta “correttamente” nei confronti del prossimo sia o debba diventare necessariamente “felice”: per noi

Molte sono le sventure del giusto...

(*Salmi XXXIV, 20*).

Mentre però Kant, muovendo da una legge assoluta, in questo caso si trova costretto a cercare una via di fuga in un postulato, in Socrate la *fiducia* incontra l'essere delle cose. Il “sapere” lo mette in condizione di conoscere la realtà, esattamente come avviene con i saggi della tradizione popolare e la sapienza proverbiale tramandata negli adagi ‘la sincerità paga’ e

Tutte le cose cooperano al bene
di coloro che amano Dio

(San Paolo, *Lettera ai Romani XVII, 28*).

La tradizione socratica annovera alcuni begli esempi per questa fiducia nella necessità delle conseguenze delle proprie azioni e nella giustizia dell'accadere. Un capo di popolo non può perire “ingiustamente” per mano della sua stessa città (*Gorgia 515 C* segg.

e 519 C): Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle non furono buoni cittadini, poiché non resero i propri compatrioti migliori, ma peggiori, inadempienza di cui pagarono le conseguenze in prima persona. All'accusa di corrompere i suoi seguaci Socrate replicò che ciò sarebbe stato davvero stupido da parte sua, visto «che se si rende malvagio chi si frequenta si rischia di subirne un danno in prima persona»²⁵. Poiché gli uomini sono per natura inclini all'amicizia, essi «hanno bisogno l'uno dell'altro, si compatiscono e collaborano, e con questa convinzione nutrono reciproca gratitudine»²⁶; dato che però desiderano i medesimi beni e piaceri, per ottenerli si combattono e si odiano: «tuttavia, pur attraverso questi contrasti, s'insinua in loro l'amicizia che unisce gli uomini virtuosi»²⁷.

La fiducia di Socrate trova espressione soprattutto nel suo rispetto per la tradizione, evidente nel caso delle leggi cittadine e, in ambito religioso, nella sua fede nel divino e nei responsi oracolari. Credeva infatti «che gli dèi conoscessero ogni cosa, sia ciò che si dice, sia ciò che si fa, sia ciò che si medita in segreto. Riteneva inoltre che fossero pre-

²⁵ PLATONE, *Apologia* 25 E: ὅτι εἴαν τινα μοχθηρὸν ποιήσω τῶν συνόντων, κινδυνεύσω κακὸν τι λαβεῖν ὑπ' αὐτοῦ.

²⁶ SENOFONTE, *Memorabili* II, 6, 21: δέονται τε γὰρ ἀλλήλων καὶ ἔλεοῦσι καὶ συνεργοῦντες ὠφελοῦσι καὶ τοῦτο συνιέντες χάριν ἔχουσιν ἀλλήλοις.

²⁷ SENOFONTE, *Memorabili* II, 6, 22: ἀλλ' ὅμως διὰ τούτων πάντων ἡ φιλία διαδυομένη συνάπτει τοὺς καλοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς.

sentì ovunque, e che predicessero agli uomini tutte le faccende che li riguardavano»²⁸. Di qui il suo consiglio di rivolgersi ad essi in ogni circostanza della vita, in modo da essere informati di tutto ciò di cui l'uomo non può essere a conoscenza, come ad esempio il futuro (*Memorabili* I, 1, 8-9; I, 3, 4 e IV, 9, 10). In questo contesto è assai significativo il colloquio con l'incredulo Aristodemo (I, 4, 2-19), volto a dimostrare l'esistenza, l'agire sensato, l'onnipresenza e l'onniscienza degli dèi: «qualora volessi renderti conto se un uomo incontrato in amicizia sia o meno in grado di ricambiare le cordialità ricevute e volessi capire se gli dèi vogliono impartirti un consiglio su quel che gli uomini non sanno, ti accorgeresti che il divino può al tempo stesso vedere e udire tutto, essere presente in ogni luogo e prendersi cura di tutti contemporaneamente»²⁹. Se si vuole guadagnare un amico, occorre quindi «anzitutto indagare la volontà degli dèi, e capire se ci consigliano di stringere amicizia con quella persona»³⁰. La fede di Socrate negli dèi, così come quella nel δαιμόνιον, conserva infatti ancora tracce

²⁸ SENOFONTE, *Memorabili* I, 1, 19-20: πάντα μὲν ἡγεῖτο θεοὺς εἰδέναι, τὰ τε λεγόμενα καὶ πραττόμενα καὶ τὰ σιγῇ βουλευόμενα, πανταχοῦ δὲ παρεῖναι καὶ σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπείων πάντων.

²⁹ SENOFONTE, *Memorabili* I, 4, 18-19: γνώσει τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι.

³⁰ SENOFONTE, *Memorabili* II, 6, 8: πρῶτον μὲν, ἔφη, τὰ παρὰ

dell'antica consapevolezza che i Greci avevano della divinità di Χάρης, Φιλία e di ogni altra faccenda umana.

Occorre quindi «rimanere fiduciosi e attendersi i più alti favori dagli dèi»³¹. Bellissima è in proposito la testimonianza riportata in IV, 8, 6: a coloro che si meravigliavano del fatto che Socrate non preparasse un discorso in propria difesa perché il δαίμόνιον lo aveva dissuaso dal farlo, egli replicò: «è forse strano se al dio sembra meglio che io debba ora morire?».

Rispetto alla “felicità” in cui viene a trovarsi il singolo individuo che si comporta “correttamente” è di grande significato ciò che Socrate afferma nell'*Apologia* platonica (30 C): «se ucciderete un uomo della mia natura non danneggerete me ma voi stessi; infatti io non posso subire danno da un Meleto o da un Anito, poiché non ritengo possibile che un uomo migliore subisca un danno da uno peggiore»³².

Siamo così giunti al culmine del pensiero socratico. Colui che è in grado di riconoscere la “correttezza” dell'agire e comportarsi di conseguenza in

τῶν θεῶν ἐπισκεπτέον, εἰ συμβουλεύουσιν αὐτὸν φίλον ποιέσθαι.

³¹ SENOFONTE, *Memorabili* IV, 3, 17: θαρρεῖν τε καὶ ἐλπίζειν τὰ μέγιστα ἀγαθὰ.

³² PLATONE, *Apologia* 30 C-D: οὐδὲ γὰρ ἄν δυνατόν · οὐ γὰρ οἴομαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χειρόνος βλάπτεσθαι.

un futuro imperscrutabile determinerà effetti “buoni” e “utili”, anche se momentaneamente subirà dei rovesci, foss’anche la morte. Comunque vadano le cose, nel suo intimo egli raggiunge però il massimo cui un uomo può ambire: il compimento di sé nella “conoscenza”.

Indice dei passi citati

AGOSTINO

- La città di Dio* VIII, 3: 54
XIV, 6: 115

ARISTOFANE

- Rane* 1491-1495: 24

ARISTOTELE

- Etica Eudemia* 1216 b6-8: 79
1246 b34: 83, 88, 126
- Etica Nicomachea* 1105 a26 segg.: 129
1139 b18 segg.: 87
1140 b24: 87
1141 b16-18: 86
1141 b33-34: 87
1142 a23-25: 87
1144 b5-6: 82-83
1144 b14-17: 88-89
1144 b18-30: 79
1145 a5: 83
1145 b12-14: 84-85
1145 b24: 84
1145 b25-26: 81, 82
1146 b33-35: 85
1147 a11 segg.: 85
1147 a20: 84
1147 b9 segg.: 86

<i>Magna Moralia</i>	1182 a20-26: 82 1197 a16: 87 1200 a8-11: 83, 88
<i>Metafisica</i>	987 b1: 26

ATENESE

<i>Deipnosofisti</i>	XI, 505 C: 68
----------------------	---------------

CICERONE

<i>Bruto</i>	38: 110 44: 110
<i>Della divinazione</i>	I, 122: 38
<i>Dell' oratore</i>	III, 138: 110
<i>Disputazioni tuscolane</i>	III, 31: 46 IV, 63: 24 V, 10: 25-26
<i>I doveri</i>	I, 90: 46

DIOGENE LAERZIO

<i>Vite dei filosofi</i>	II, 18: 24 II, 24: 48 II, 31: 73 II, 39: 49 II, 40: 50 II, 74: 45 II, 122: 68 III, 6: 45 III, 48: 68
--------------------------	--

ELIANO

<i>Storia varia</i>	II, 13: 24
---------------------	------------

ERACLITO	Fr. 119 Diels: 93
ESCHILO	
<i>Eumenidi</i>	269-272: 58
<i>Supplici</i>	707-709: 57
	707 <i>Schol.</i> : 57
ESCHINE	
<i>Contro Timarco</i>	28: 58
EUPOLI	
<i>Demoi</i>	5-7: 110
FAVORINO	<i>apud</i> Aulo Gellio, <i>Notti Attiche</i> II, 1, 3: 34
GIAMBLICO	
<i>Vita Pitagorica</i>	XXX, 175: 58
MATTEO	X, 34-36: 59 X, 37-38: 58 XVII, 3: 95
MICHEA	VII, 6: 59
OMERO	
<i>Iliade</i>	IX, 363: 40 XI, 404-406: 123 XI, 407-410: 123 XV, 207: 125 XVI, 72-73: 123 XVI, 73 <i>Schol.</i> BL: 124 XXIV, 40-41: 125

<i>Odissea</i>	I, 428-429: 125
	II, 231: 125
	III, 277: 125
	V, 9: 126
	VIII, 584: 125
	VIII, 584-585: 125
	VIII, 586: 125
	XIII, 405: 124
	XIV, 433: 126
	XV, 39: 124
	XV, 557: 124
	XIX, 325-326: 124
	XIX, 329: 124
	XIX, 332: 124
	XX, 57: 125

<i>Inno ad Afrodite</i>	134: 125
-------------------------	----------

PAUSANIA

<i>Periegesi della Grecia</i>	I, 22, 8: 41
	I, 28, 2: 109
	IX, 35, 7: 41

PINDARO

<i>Pitiche</i>	VI, 23-27: 57
----------------	---------------

PLATONE

<i>Alcibiade I</i>	129 A: 122
<i>Apologia di Socrate</i>	19 B: 26
	19 B-C: 32
	23 B: 43
	23 E: 47
	24 B-C: 49
	25 E: 143
	28 E: 51

28 E-29 A: 51
29 B: 72
29 D: 51, 71
30 A: 52, 71
30 B: 72
30 C: 145
30 C-D: 52, 145
30 D-E: 52
31 B: 53
31 C: 47
31 C-D: 36
31 D: 38
32 B: 47
32 D: 48
33 C: 39
34 C: 65
34 D: 45
36 C: 44, 72, 138
40 A: 38
42 A: 66

Carmide

157 E seg.: 74
164 D: 122

Critone

44 A-B: 40
46 B: 73
53 B segg.: 30

Eutidemo

272 E: 39

Eutifrone

3 B: 63
11 B seg.: 64

Fedone

59 B: 45
59 C: 44
60 A-B: 47
60 E: 40
68 D seg.: 139

Fedro

230 C-D: 30

	242 B-C: 36
	242 E: 63
	246 E: 63
	279 B-C: 63
<i>Gorgia</i>	509 A: 48
	515 C segg.: 143
	519 C: 143
<i>Lachete</i>	181 B: 32
	188 E: 32
<i>Menesseno</i>	235 B: 44
<i>Menone</i>	80 A seg.: 64
<i>Protagora</i>	333 D seg.: 132
	343 B: 122
	352 B: 80
	352 C: 81
	353 C segg.: 132
<i>Repubblica</i>	367 E: 132
	368 D segg.: 132
	496 C: 37, 38, 51
	518 D-E: 82
<i>Simposio</i>	219 B-C: 32
	219 E-220 A: 33-34
	219 E segg.: 32
	220 C: 34
	221 A-B: 34
	221 C: 35
	221 D: 35
<i>Teeteto</i>	151 A: 39
	162 E: 62
PLINIO	
<i>Storia naturale</i>	VII, 79: 46

PLUTARCO

De genio Socratis 581 A: 37

Vita di Pericle 3: 109
8: 109
17: 110
31: 110

Salmi XXXIV, 20: 142

SAN PAOLO

Lettera ai Romani VII, 18 seg.: 78
XVII, 28: 142

SATIRO

Vita di Euripide fr. 38 Kol. IV: 23
fr. 39 Kol. II: 23
fr. 39 Kol. III: 23

SENECA

Dei benefici IV, 21, 6: 115

Dell'ira II, 7, 1: 46

Epistole a Lucilio 81, 13: 115
104, 28: 46

SENOCRATE fr. 98 Heinze: 57

SENOFONTE

Apologia di Socrate 5: 71
11: 60
11-12: 53

12: 37, 60
12 seg.: 54
19: 53
20: 55
23: 66
27: 66

Memorabili

I, 1: 50
I, 1, 2: 60
I, 1, 5: 61
I, 1, 8-9: 144
I, 1, 10: 42
I, 1, 11: 27, 31
I, 1, 14: 27-28
I, 1, 15: 29
I, 1, 16: 80, 126
I, 1, 19-20: 144
I, 2, 12-48: 50
I, 2, 14: 64
I, 2, 49 segg.: 56, 60
I, 3, 4: 144
I, 4: 28
I, 4, 2-19: 144
I, 4, 18: 36
I, 4, 18-19: 144
I, 5, 5 seg.: 137
I, 6, 9: 71
I, 7: 138
II, 1, 1 segg.: 137
II, 2: 56
II, 3, 1 segg.: 137
II, 3, 19: 137
II, 4, 4-5: 136
II, 6, 8: 144-145
II, 6, 21: 143
II, 6, 22: 143
II, 7, 6: 43
III, 7, 9: 136

III, 8, 2-3:	131
III, 8, 5:	131-132
III, 8, 7:	131
III, 9, 1 seg.:	73
III, 9, 4:	76
III, 9, 8:	136
III, 9, 10-13:	135
III, 10, 1:	42
III, 10, 6:	42
III, 10, 9:	42
III, 12:	33
III, 14:	44
IV, 2, 24 segg.:	122
IV, 2, 34 segg.:	134
IV, 2, 36:	134
IV, 3:	28
IV, 3, 17:	145
IV, 4, 4:	65
IV, 4, 5:	80
IV, 4, 22 seg.:	122, 138
IV, 5, 1 segg.:	117
IV, 5, 9:	137
IV, 6, 4:	80
IV, 6, 6:	80
IV, 6, 8:	131, 133
IV, 6, 8 seg.:	132
IV, 7, 2 segg.:	27
IV, 7, 6:	28
IV, 7, 7:	28
IV, 8, 2:	66
IV, 8, 4:	50
IV, 8, 5:	38
IV, 8, 6:	71, 145
IV, 9, 10:	144
2, 10:	46

SOFOCLE

Antigone 456-457: 96

Edipo a Colono 86: 125

SVETONIO

Vita di Cesare 45 segg.: 111

TUCIDIDE

Storie II, 40-41: 109

VIRGILIO

Eneide VI, 847-853: 114

Indice dei nomi

- ACCADEMIA: 26, 43
ACHILLE: 40, 57, 123, 125
ACIREALE: 111, 113
ACROPOLI: 41, 109
ADIMANTO: 132, 138
AFRODITE: 125
AGAMENNONE: 123, 125
AGARISTE: 109
AGATONE: 45
AIACE: 123
AIDOS: 12, 128
AIX-EN-PROVENCE: 20
ALCIBIADE: 21, 32-33, 35, 50
ALBANI, Villa: 112
ALOPECE: 49
ALTHEIM, Franz: 9
ALTHEIM-STIEHL, Ruth: 9
AMBURGO: 8
ANASSAGORA: 28-29, 108
ANFIPOLI: 32
ANITO: 49-50, 52, 145
ANTISTENE: 46, 49, 68, 73
APOLLO: 43, 52, 54, 122
ARGINUSE: 47
ARISTIPPO DI CIRENE: 44-45, 68, 131
ARISTODEMO: 144
ARISTOTELE: 26, 43, 68, 79, 81-89, 93, 95, 122, 126, 129
ARNIM, Hans von: 36, 88, 133-134
ATENA: 110
ATENE: 30, 36, 41, 45, 50, 108-109
ATENEO: 68
AGOSTINO: 54, 115
AUGUSTO: 107
BAALBEK: 107
BENSON, Hugh: 18-19
BERKELEY: 19
BERLINO: 48, 109, 118, 122
BERN: 20
BEVERSLUIS, John: 119
BLASINA, Andrea: 19
BÖHRINGER, Erich: 111
BONAPARTE: 112
BONN: 12, 18
BUCHENAU, Siegfried: 8
BUDDHA: 31, 68-69, 75
BURNET, John: 19
BURNYEAT, Myles: 19
BUSCHOR, Ernst: 119
CALLIA: 24
CAMBRIDGE: 19
CARCHIA, Gianni: 12
CEBETE DI TEBE: 44
CEO: 15
CESARE: 107-108, 111-113
CHARIS (CARITI): 12, 41, 128, 145
CHERECRATE: 137
CHEREFONTE: 48, 137
CHIRONE: 57

CICERONE: 24-26, 38, 46, 110, 115
 CIMONE: 143
 CIREBO: 43
 CLEMENTE ALESSANDRINO: 115
 CLEOMBROTO DI AMBRACIA: 44
 CLITONE: 42
 COLLIGNON, Maxime: 110
 CRESILA: 109
 CRISTO: 31, 54, 58-59, 68-70, 96
 CRITONE: 40, 73
 CRIZIA: 50
 CRONIDE: 57, 123
 CUSANO, Niccolò: 29
 D'ARCO, Giovanna: 62
 DANAI: 123
 DEDALO: 64
 DELFI: 48, 54, 107, 122
 DELIO: 32, 34
 DEMEA: 43
 DETROIT: 19
 DIKE: 12
 DILTHEY, Wilhelm: 14
 DIOGENE LAERZIO: 23-24, 45, 48, 49-50, 68, 73
 DRESDA: 112
 EDIPO: 124
 ELEUSI: 57
 ELIANO: 24
 ELMAU: 8
 ENOMAO: 124
 ERACLITO: 93
 ERASMO: 116
 ERINNI: 124
 ERMODORO: 45
 EROS: 63, 69
 ESCHILO: 57-58, 108
 ESCHINE: 58, 68
 EUCLIDE DI MEGARA: 44, 68
 EUPOLI: 110
 EURICLEA: 125
 EURIPIDE: 23-25, 54-55, 108
 FATUM: 114
 FAVORINO: 34, 50
 FEBO: 125
 FEDERICI AIROLDI, Giovanna: 12
 FEDONE DI ELIDE: 42, 44, 68
 FEDRO: 30
 FENARETE: 41
 FENONDA DI TEBE: 44
 FERRANDO, Monica: 12
 FIDIA: 108, 110
 FILIPPI, Francesca: 19
 FIRENZE: 19
 FORSTATER, Mark: 18
 FRANKFURT AM MAIN: 12, 111
 FTIA: 40
 GERMANIA: 11, 19
 GIAMBILICO: 58
 GIANO: 25
 GIAPPONE: 15
 GIGON, Olof: 20
 GINNasio: 43
 GOETHE, Johann Wolfgang von: 64, 95, 102, 118-119, 135
 GÖTTINGEN: 7-8, 115
 GRECIA (mondo greco): 12-16, 23, 25, 32, 77-78, 86, 89, 91-94, 104, 106-107, 112-117, 119-122, 126
 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: 25, 31, 55, 65, 67, 99, 133
 HEIDEGGER, Martin: 18
 HEY, Otto: 116
 HIROSHIMA: 15
 HITLER, Adolf: 11
 HÖLDERLIN, Friedrich: 33, 59, 100

IPPIA: 80
 IRWIN, Terence: 18, 19
 ISRAELE: 144
 JHERING, Rudolf von: 105
 JONES, Lindsey: 19
 JUPPITER HELIOPOLITANUS: 107
 KANT, Immanuel: 77, 90-92, 94-95, 98-101, 116, 121, 133-134, 142
 KERÉNYI, Karl: 9
 KØBENHAVN: 36
 KOCH, Carl: 117
 KÖNIGSBERG: 7-11
 KRAUT, Richard: 19
 LACHETE: 32
 LAMPROCLE: 45, 56
 LEIPZIG: 30, 105, 123, 135
 LICEO: 43
 LICONE: 49
 LISIA: 50
 LONDRA: 109
 LUTERO: 116
 MARBACH AM NECKAR: 7
 MCPHERRAN, Mark: 19
 MELETO, accusatore: 36, 49, 52-53, 145
 MELETO, padre di quest'ultimo: 49
 MENONE: 43
 METROON: 50
 MICHEA: 59
 MILANO: 12, 19
 MILZIADE: 143
 MIRTO: 46
 MORETTI, Giampiero: 20
 MÜNCHEN: 19, 119
 NAGASAKI: 15
 NAPOLI: 12
 NAUSICIDE: 43
 NEHAMAS, Alexander: 19
 NEMASUS: 107
 NESTORE: 125
 NEW YORK: 18
 NIETZSCHE, Friedrich: 23, 25, 30, 67, 78, 94, 120
 NOZICK, Robert: 19
 ODISSEO: 122-125
 OLIMPIA: 107
 ORESTE: 57
 ORTEGA Y GASSET, José: 118
 OXFORD: 18
 PAN: 63
 PARRASIO: 42
 PAUSANIA: 41, 109
 PEITHO: 110
 PENELOPE: 124-125
 PENNER, Terry: 19
 PARTENONE: 108, 119-120
 PERICLE: 108-113, 119, 143
 PINDARO: 57
 PISTIA: 42
 PITAGORA: 58
 PITO: 49
 PLATONE: 7, 10, 14, 18-20, 26, 30, 32-37, 40-41, 43-45, 48-53, 55, 60, 63, 65-66, 68-73, 79-82, 86, 88, 93, 95, 120, 122, 126, 132, 138-140
 PLINIO: 47, 109
 PLUTARCO: 37, 109-110
 POHLENZ, Max: 115
 POLICRATE: 50
 POTIDEA: 32-34, 43
 PRINCETON: 18
 PRITANEO: 51
 PROTAGORA: 61, 80-81
 REALE, Giovanni: 19
 ROMA (mondo romano): 92, 104-107, 111-115, 117-119
 SALAMINA: 47-48
 SAN PAOLO: 78, 142
 SANTAS, Gerasimos: 19

SANTIPPE: 46-47
 SATIRO (Satiri): 35
 SCHADEWALDT, Wolfgang: 123
 SCHELER, Max: 18
 SCHOPENHAUER, Arthur: 94-95,
 98, 102, 126, 137
 SCHRADER, Hans: 111
 SCHRÖDER, Marion von: 8-9
 SCHILLER, Friedrich: 64, 94-95,
 97, 100, 116, 118-119
 SENECA: 46, 115
 SENIGALLIA: 20
 SENOCRATE: 57
 SENOFONTE: 20, 26-29, 31, 37-
 38, 41-42, 44-46, 48-50, 53-
 5, 60-61, 63-66, 70-72, 76,
 79-80, 122, 126, 131-134
 SILENO (Sileni): 35
 SIMMIA DI TEBE: 44
 SIMONE: 42, 68
 SIMONIDE: 15-16
 SIRIA: 107
 SOFOCLE: 96, 108, 119, 125
 SOFRONISCO: 41, 49
 SPINOZA, Baruch: 126
 STAVRU, Alessandro: 8, 12-13,
 18-20
 STENZEL, Julius: 14
 STRASSBURG: 110
 STUTTGART: 20, 31, 111, 118
 SVETONIO: 111
 TALETE: 29
 TAYLOR, Alfred Edward: 19
 TELEMACO: 125
 TEMISTOCLE: 143
 TERPSIONE: 37, 44
 THEILER, Willy: 8-9, 11
 TRAIANO: 107
 TRITTOLEMO: 57
 TROIANI: 122
 TÜBINGEN: 7
 VATICANO: 109
 VICO, Giambattista: 29
 VIRGILIO: 113-114, 117
 VLASTOS, Gregory: 18-19
 WILAMOWITZ-MOELLENDORFF,
 Ulrich von: 122
 WOLFF, Erwin: 48
 WOODRUFF, Paul: 18
 WYSS, Bernhard: 8
 ZELLER, Eduard: 135

Finito di stampare nel mese di ottobre 2005
 dal Consorzio Artigiano «L.V.G.» - Azzate (Varese)